ARISTOTELES WERKE

in deutscher Übersetzung

begründet von

ERNST GRUMACH

herausgegeben von

HELLMUT FLASHAR

1. I. Kategorien
   (K. Oehler, Hamburg)
   2. Auflage 1986
   II. Peri hermeneias
   (H. Weidemann, Münster)
2. Topik
   Sophistische Widerlegungen
3. I. Analytica
   (G. Striker, Göttingen)
   II. Analytica
   (W. Detel, Hamburg)
4. Rhetorik
   (G. Bien, Stuttgart)
5. Poetik
   (A. Schmitt, Mainz)
6. Nikomachische Ethik
   (F. Dirlmeier †, Heidelberg)
   8. Auflage 1983
7. Eudemische Ethik
   (F. Dirlmeier †, Heidelberg)
   4. Auflage 1984
8. Magna Moralia
   (F. Dirlmeier †, Heidelberg)
   5. Auflage 1983
9. Politik
   (E. Schütrumpf, Marburg)
10. I. Staat der Athener
    (M. Chambers, Los Angeles)
    II. Ökonomik
    (R. Zoepffel, Freiburg/Breisgau)
11. Physikvorlesung
    (H. Wagner, Bonn)
    4. Auflage 1983
12. I. Meteorologie
    II. Über die Welt
    (H. Strohm, Erlangen)
    3. Auflage 1984
    III. Über den Himmel
    IV. Über Entstehen und Vergehen
    (E. G. Schmidt, Jena)
13. Über die Seele
    (W. Theiler †, Bern)
    7. Auflage 1986

ARISTOTELES

ARISTOTELES

OPUSCULA I

DEM ANDENKEN AN
FRANZ DIRLMEIER
(† 9. 6. 1977)

ARISTOTELES

WERKE

IN DEUTSCHER ÜBERSETZUNG

BEGRÜNDET VON

ERNST GRUMACH

HERAUSGEGEBEN VON

HELLMUT FLASHAR

BAND 18

OPUSCULA

TEIL I



AKADEMIE-VERLAG BERLIN

1986

ARISTOTELES

ÜBER DIE TUGEND

ÜBERSETZT UND ERLÄUTERT VON

ERNST A. SCHMIDT

Dritte, gegenüber der zweiten bearbeiteten, durchgesehene Auflage



AKADEMIE-VERLAG BERLIN
1986

Dieser Kommentar ist die leicht geänderte Fassung einer Untersuchung, die 1964 der Philosophischen Fakultät der Universität Heidelberg als Dissertation vorgelegen hat.

ISBN 3-05-000011-2
ISBN 3-05-000025-2

Erschienen im Akademie-Verlag Berlin, DDR-1086 Berlin, Leipziger Straße 3—4

Lizenznummer: 202 · 100/11/86
Printed in the German Democratic Republic
Gesamtherstellung: VEB Druckerei „Thomas Müntzer“, 5820 Bad Langensalza
LSV 0116
Bestellnummer: 750 032 8 (3022/18/I)
01800

Über die Tugend

1. Lobenswert ist das Sittlichschöne, tadelnswert das Schimpfliche. 49 a 26
Das Sittlichschöne führen die Tugenden an, das Schimpfliche die
Fehler. Lobenswert sind aber auch die Ursachen der Tugenden und
5 was die Tugenden begleitet, was aus ihnen entsteht und ihre Werke, 30
tadelnswert aber ist das Entgegengesetzte.

Nimmt man die Seele nach Platon als dreigeteilt an, | so ist die Tugend 49 b 26
des vernünftigen Teils die Verständigkeit, die des muthaften die Gelassenheit
und die Tapferkeit, die des begehrenden die Besonnenheit
10 und die Beherrschtheit, die der ganzen Seele die Gerechtigkeit und die
Großzügigkeit und die Seelengröße. Fehler des vernünftigen Teils ist 30
der Unverstand, des muthaften die Heftigkeit und die Feigheit, des
begehrenden die Zügellosigkeit und | die Unbeherrschtheit, der ganzen 50 a
Seele die Ungerechtigkeit und die Knauserigkeit und der kleine
15 Geist.

2. Es ist aber Verständigkeit die Tugend des vernünftigen Seelenteils,
die verschafft, was zu glücklichem Leben führt. Gelassenheit ist
eine Tugend des muthaften Teiles, gemäß welcher man gegenüber 5
Zorneswallungen schwer erregbar wird. Tapferkeit ist eine Tugend des
20 muthaften Teiles, gemäß welcher man von Todesfurcht schwer in
Schrecken versetzt wird. Besonnenheit ist eine Tugend des begehrenden
Teiles, gemäß welcher man kein Verlangen hat nach dem Genuß
schlechter Lust. Beherrschtheit ist eine Tugend des begehrenden 10
Teiles, gemäß welcher man mit der Vernunft die Begierde niederhält,
25 die sich auf schlechte Lust stürzt. Gerechtigkeit ist eine Tugend der
Seele, die das Gebührende zuteilt. Großzügigkeit ist eine Tugend der
Seele, die gern Aufwand treibt für schöne Zwecke. Seelengröße ist eine
Tugend der Seele, gemäß welcher man Glück und Unglück, Ehre und 15
Unehre ertragen kann.

3. Unverstand ist der Fehler des vernünftigen Seelenteiles, Ursache
schlechten Lebens. Heftigkeit ist ein Fehler des muthaften Teiles,
gemäß welchem man gegenüber Zorneswallung leicht erregbar wird.
Feigheit ist ein Fehler des muthaften Teiles, gemäß welchem man sich
20 von Furcht, besonders der den Tod betreffenden, erschrecken läßt. 5
Zügellosigkeit ist ein Fehler des begehrenden Teiles, gemäß welchem
man nach dem Genuß schlechter Lust verlangt. Unbeherrschtheit ist
ein Fehler des begehrenden Teiles, gemäß welchem man die schlechte
Lust erwählt, obwohl die Vernunft entgegensteht. Ungerechtigkeit
25 ist ein Fehler der Seele, gemäß welchem man Vorteile gegen das Ge- 10
bührende zu gewinnen sucht. Knauserigkeit ist ein Fehler der Seele,
gemäß welchem man nach Gewinn von überallher verlangt. Kleiner
Geist ist ein Fehler der Seele, gemäß welchem man unfähig ist, Glück
und Unglück und Ehre und Unehre zu ertragen.

30 4. Der Verständigkeit ist eigentümlich, sich gut zu beraten, die 15
Güter und die Übel und alles, was im Leben zu wählen und zu fliehen
ist, gut zu beurteilen, von den gegebenen Gütern guten Gebrauch zu
machen, im Umgang das Rechte zu treffen, die Gelegenheiten im Blick
35 zu haben, scharfsinnig in Wort und Tat zu sein, Erfahrung in allem
Nützlichen zu haben. Gedächtnis und Erfahrung und gesellschaftlicher 20
Takt und Wohlberatenheit und Scharfsinn gehen entweder alle aus der
Verständigkeit hervor oder begleiten die Verständigkeit; oder sie sind
teils gewissermaßen Mitursachen der Verständigkeit, wie die Erfahrung
und das Gedächtnis, teils gewissermaßen Teile, wie Wohlberatenheit
40 und Scharfsinn. — Der Gelassenheit ist eigentümlich, Vorwürfe und 25
Geringschätzung zu ertragen, wenn sie nicht allzu groß sind, und sich
nicht schnell auf Rache zu stürzen und gegenüber Zorneswallungen
nicht leicht erregbar, sondern der Veranlagung nach ohne Bitterkeit
und unstreitsüchtig zu sein und Ruhe und Beständigkeit in der Seele
zu haben. — Der Tapferkeit ist eigentümlich, sich von Todesfurcht 30
45 schwer in Schrecken versetzen zu lassen und beherzt in schlimmen
50 b Lagen | und kühn gegenüber Gefahren zu sein und es vorzuziehen,
ehrenvoll zu sterben als sich auf schimpfliche Art zu retten, und Ur-
sache des Sieges zu sein. Es ist der Tapferkeit aber auch eigentümlich,
sich zu mühen und standzuhalten und seine Mannhaftigkeit unter 35
5 Beweis zu stellen. Es begleiten aber die Tapferkeit die Kühnheit und
die Zuversichtlichkeit und die Beherztheit, ferner die Bereitwilligkeit,
Mühen zu ertragen, und die Standhaftigkeit. — Der Besonnenheit ist
eigentümlich, den Genuß körperlicher Lust nicht anzustaunen und

ohne Verlangen nach jeder Genuß bereitenden schimpflichen Lust zu sein, den schlechten Ruf zu fürchten und im Leben geordnet zu sein, gleicherweise im Kleinen und im Großen. Es begleiten aber die Besonnenheit Ordnung, Anstand, Schamgefühl, Vorsicht.

5. Der Beherrschtheit ist eigentümlich, mit der Vernunft die Begierde niederhalten zu können, die sich auf schlechten Genuß von Lust stürzt, und standzuhalten und natürlichen Mangel und Unlust aushalten zu können. — Der Gerechtigkeit ist eigentümlich, das Gebührende zuzuteilen, die überlieferten Bräuche und Sitten zu bewahren, die geschriebenen Gesetze zu bewahren, wahrhaftig zu sein, wo es darauf ankommt, sich an Abmachungen zu halten. An erster Stelle steht das Gerechte gegenüber den Göttern, dann das gegenüber den Dämonen, dann das gegenüber Vaterland und Eltern, dann das gegenüber den Verstorbenen. Darin besteht auch die Frömmigkeit, die entweder ein Teil der Gerechtigkeit ist oder sie begleitet. Es begleiten aber die Gerechtigkeit die Pietät und die Wahrhaftigkeit und die Zuverlässigkeit und der Haß der Bösen. — Der Großzügigkeit ist eigentümlich, für lobenswerte Zwecke Geld fließen zu lassen und verschwenderisch zu sein in Ausgaben, wofür es sich gehört, und hilfreich zu sein mit Geldausgaben und nicht zu nehmen, woher es sich nicht gehört. Es ist aber der Großzügige reinlich in bezug auf Kleidung und Wohnung und geneigt, entbehrliche, schöne und angenehmen Zeitvertreib ohne einen Nutzen vermittelnde Dinge anzuschaffen und Tiere zu halten, die etwas Eigentümliches oder Wunderbares an sich haben. Es begleiten aber die Großzügigkeit die Geschmeidigkeit und Nachgiebigkeit des Charakters und Menschenfreundlichkeit, sowie barmherzig zu sein und ein Freundesfreund und ein Gastfreund und ein Liebhaber des Schönen. — Der Seelengröße ist eigentümlich, Glück und Unglück, Ehre und Unehre angemessen zu ertragen und weder Luxus noch Gefolge noch Vermögen noch Siege in Kampfspielen anzustaunen, sondern eine gewisse Tiefe und Größe der Seele zu haben. Es ist aber der Seelengroße weder einer, der das Leben hochschätzt, noch ist er lebensgierig; er ist der Veranlagung nach gerade und edel und kann Unrecht ertragen und ist nicht rachsüchtig. Es begleiten aber die Seelengröße Geradheit und Wahrhaftigkeit.

6. Dem Unverstand ist eigentümlich, die Angelegenheiten schlecht zu beurteilen, sich schlecht zu beraten, im Umgang Fehler zu machen, von den gegebenen Gütern falschen Gebrauch zu machen, falsche

51a Meinungen | über das für das Leben Gute und Schöne zu haben. Es begleiten aber den Unverstand Dummheit, Unerfahrenheit, Unbeherrschtheit, linkisches Wesen, Vergeßlichkeit. — Von der Heftigkeit gibt es drei Arten, Jähzorn, Verbitterung, finsterer Unmut. Es kennzeichnet aber den Heftigen, weder unbedeutende Geringschätzung noch Zukurzkommen ertragen zu können, gern zu strafen und rachsüchtig und leicht gegenüber Zorneswallung erregbar zu sein durch beliebige Worte oder Taten. Es begleiten aber die Heftigkeit die Veranlagung zu leichter Reizbarkeit und Stimmungswandel und die Kleinlichkeit, sowie über Kleinigkeiten sich zu verdrießen und in diesen Zustand schnell zu kommen und nur kurze Zeit in ihm zu bleiben. — Der Feigheit ist eigentümlich, von beliebiger Furcht leicht erregt zu werden und besonders der den Tod und Körperverletzungen betreffenden, und zu meinen, es sei besser, sich auf welche Weise auch immer zu retten, als ehrenvoll zu sterben. Es begleiten aber die Feigheit Weichlichkeit, Unmännlichkeit, Scheu vor Mühen, Lebensgier. Es liegt ihr aber auch eine gewisse Vorsicht zugrunde und eine unstreitsüchtige Veranlagung. — Der Zügellosigkeit ist eigentümlich, den Genuß der schädlichen und schimpflichen Lust zu wählen und zu meinen, glückselig seien am meisten, die in solcher Lust leben, und eine Vorliebe für das Lächerliche, Spott und Scherz zu haben und leichtfertig in Worten und Taten zu sein. Es begleiten aber die Zügellosigkeit Ungeordnetheit, Schamlosigkeit, Liederlichkeit, Luxus, Leichtsinn, Sorglosigkeit, Nachlässigkeit, Schwäche. — Der Unbeherrschtheit ist eigentümlich, den Genuß der Lust zu wählen, obwohl die Vernunft entgegensteht, und trotz der Meinung, es sei besser, an ihr nicht teilzuhaben, nichtsdestoweniger teilzuhaben, und zu glauben, man müsse das Schöne und Zuträgliche tun, von ihm aber abzustehen der Lust wegen. Es begleiten aber die Unbeherrschtheit Weichlichkeit, Sorglosigkeit und das meiste, das auch die Zügellosigkeit begleitet.

7. Von der Ungerechtigkeit gibt es drei Arten, Gottlosigkeit, Eigennutz, Übermut. Gottlosigkeit ist das falsche Verhalten gegenüber den Göttern und gegenüber den Dämonen und gegenüber den Verstorbenen und gegenüber Eltern und Vaterland. Eigennutz ist das falsche Verhalten in vertraglichen Beziehungen, indem er sich gegen Gebühr Geld nimmt. Übermut (ist eine Ungerechtigkeit), gemäß welcher man sich ein Vergnügen bereitet, indem man andere in Schande bringt, weshalb Euenos über sie sagt:

„Welche Gewinn zwar nicht bringt, Unrecht dennoch verübt.“
Es ist aber der Ungerechtigkeit eigentümlich, die überlieferten Bräuche und Sitten zu übertreten, den Gesetzen und den Herrschenden nicht zu gehorchen, | zu lügen, Meineide zu schwören, Abmachungen und 51 b
5 Zusicherungen zu übertreten. Es begleiten aber die Ungerechtigkeit Denunziantentum, Prahlerei, vorgetäuschte Menschenliebe, Bosheit, Gerissenheit. — Von der Knauserigkeit gibt es drei Arten, schmutzige Gewinnsucht, Geiz, Knickerei. Schmutzige Gewinnsucht (ist ein 5 Fehler), gemäß welchem man Gewinn von überallher sucht und den
10 Gewinn über die Schande setzt. Geiz (ist ein Fehler), gemäß welchem man kein Geld aufwendet, wofür es sich gehört. Knickerei (ist ein Fehler), gemäß welchem man zwar Aufwendungen macht, aber in kleinen Dosen und schlecht und mehr geschädigt wird dadurch, daß 10 man nicht zu rechter Zeit das Geld ausgibt. Es ist aber der Knauserig-
15 keit eigentümlich, Geld am höchsten zu schätzen und nichts von dem für Schande zu halten, was Gewinn bringt; und das Leben eines Knechts, nach Sklavenart und schmutzig, aller Ehrliebe und freien Art fremd. Es begleiten aber die Knauserigkeit Kleinlichkeit, finsterer 15 Unmut, kleiner Geist, niedriger Sinn, Maßlosigkeit, Gemeinheit,
20 Menschenhaß. — Dem kleinen Geist ist eigentümlich, weder Ehre noch Unehre, weder Glück noch Unglück ertragen zu können, sondern sich über eine Ehrung aufzublasen und über kleinen Glücksfall außer sich zu geraten, Unehre aber auch nicht die geringste ertragen zu können, 20 jedes beliebige Pech für ein großes Unglück zu halten, über alles zu
25 jammern und sich schwer zu tun. Ferner ist ein kleiner Geist von der Art, daß er jede Geringschätzung Beleidigung aus Übermut und Ehrabschneidung nennt, auch solche, die aus Unwissenheit oder Vergeßlichkeit herrührt. Es begleiten aber den kleinen Geist Kleinlichkeit, 25 Nörgelsucht, Pessimismus, niedriger Sinn.
30 8. Im Ganzen ist es der Tugend eigentümlich, den Zustand der Seele gut zu machen, daß sie sich nämlich ruhig und geordnet bewegt und unter allen ihren Teilen Zusammenklang herrscht. Daher gilt auch der Zustand einer guten Seele als Modell einer guten Verfassung. 30 Es ist der Tugend auch eigentümlich, den Würdigen Gutes zu er-
35 weisen, die Guten zu lieben und die Schlechten zu hassen, und weder gern zu strafen noch rachsüchtig zu sein, sondern milde und wohlwollend und verzeihend. Es begleiten aber die Tugend Güte, Billigkeit, Wohlmeinendheit, Optimismus, Erkenntlichkeit, ferner auch solches, wie Freund der Angehörigen, Freundesfreund, Gefährtenfreund, Gast- 35

freund zu sein, menschenfreundlich zu sein und ein Liebhaber des Schönen. Das alles also gehört zu dem, was gelobt wird. Der Schlechtigkeit aber ist das Entgegengesetzte eigentümlich, und es begleitet sie das Entgegengesetzte; alles der Schlechtigkeit Eigentümliche und sie Begleitende gehört zu dem, was getadelt wird. 5

ERLÄUTERUNGEN

EINLEITUNG

1. Überlieferung und Titel

Die Schrift *Περὶ ἀρετῆς* des aristotelischen Corpus, p. 1249–1251 Bekker, (maßgebliche Ausgabe: Susemihl 1884) ist nicht nur über Aristoteleshandschriften auf uns gekommen, sondern auch ganz im Florilegium des Stobaeus enthalten (Stob. III, Hense, 137,6–148,12), sowie in dem Werk *Περὶ παθῶν* des Pseudo-Andronicus bis auf den Epilog (VV 51b 26–39), ausgeschrieben und um stoische Einschübe ergänzt, wobei nur die Reihenfolge geändert worden ist. (Ausgabe: Schuchhardt 1883; dort 6–8 zur Art, wie das Material aus VV umgruppiert worden ist.)

André Wartelle, Inventaire des manuscrits grecs d'Aristote, 1963 verzeichnet 56 Handschriften, die VV enthalten. (Dieser Katalog berücksichtigt natürlich die Stob.- und Ps.-And.-Hss. nicht.) Von den Codices, die Susemihl in seiner Ausgabe herangezogen hat, fehlen in diesem Verzeichnis drei, und zwar der Cod. Monac. 289 (K^c; diese Hs. befindet sich jedoch in München, wie mir Herr Dr. W. Hörmann, der Direktor der Handschriftenabteilung der Bayerischen Staatsbibliothek München, brieflich mitteilte), der Cod. Bodl. Barocc. 131 (O^c) und der Cod. Oxon. Rawl. 93 (N^c). Elf Handschriften entstammen der Zeit vor 1400 (Codices mit der Angabe XIV–XV s. sind nicht mitgezählt). Die älteste ist der Cod. Mosqu. 231 (Wartelle Nr. 1080), der im Jahre 932 von Stylianos für den Erzbischof Arethas geschrieben wurde. Vgl. A. Sonny, De libelli *Περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν* codice Mosquensi, Philologitscheskoje Obosrenije VII 1, 1894, 97–102; die Handschrift wurde von Sonny erst nach Susemihls Ausgabe entdeckt. Der Leipziger Codex gr. 16 (Wartelle Nr. 771) entstammt nach der Angabe bei Wartelle dem 9./10. Jh. Preisendanz hat ihn jedoch nach Durchsicht der Fotokopie auf 12./13. Jh. datiert. Damit ist er ungefähr ebenso alt wie der Paris. 1854 (L^b; nach Susemihl Praef. XXXII Anfang 13. Jh.). Auch der Lipsiensis ist im Susemihlschen App. nicht herangezogen. Bei der Interpretation werden an allen wichtigen textkritisch strittigen Stellen die Lesarten der beiden genannten Hss. mit berücksichtigt werden. Die des Mosqu. sind einer Liste in dem zitierten Aufsatz von Sonny entnommen, in der alle Abweichungen vom Susemihlschen Text aufgeführt sind; vom Lips. stand mir eine Fotokopie zur Verfügung, da mir die Leipziger Universitätsbibliothek dankenswerterweise einen Mikrofilm zugesandt hat. – Sigla führe ich für diese Hss. nicht ein, damit sie sich besser von den unter Susemihls sigla aufgeführten Hss. als neu hinzugetreten abheben.

Im Zusammenhang mit einer der aristotelischen Ethiken oder allen oder auch mit Exzerpten und Definitionen von Tugenden und Fehlern aus den Ethiken

ist VV in zwölf Hss., zusammen mit De mundo sechzehnmal überliefert (vgl. Wartelle).

Welchen Titel die Mehrzahl der Ar.-Hss. bietet, ist aus dem Schweigen Susemihls und Schuchhardts über die Überlieferung in diesem Punkt nicht zu entnehmen. Die Angabe „*περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν* Ps.-Arist." im App. zum Titel der Schrift bei Stobaeus III (Hense) 137,6 ist nur die Berufung auf die bei Susemihl mit Selbstverständlichkeit benutzte Titelform. Die beiden ältesten Handschriften, der Cod. Mosqu. und der Cod. Lips., wie ebenfalls der dem Mosqu. von allen Ar.-Hss. am nächsten stehende Cod. Laur. 7,35 (F^c; vgl. Sonny a. O. 99f.; nach Susemihl 14. Jh., Wartelle 13./14. Jh.; die Hs. stand mir in einer Fotokopie zur Verfügung) haben als Titel: *Ἀριστοτέλους περὶ ἀρετῆς*. (Über den Titel der armenischen Übersetzung aus dem 8./9. Jh., deren Vorlage mit der Familie Π^1 (F^cH^c), damit also von den gerade genannten Hss. nicht nur dem Cod. Laur. (F^c), sondern auch dem Mosqu., verwandt zu sein scheint, erfahren wir von Susemihl, Berliner philol. Wochenschrift 1893, 1256f. nichts.) Da der Mosqu. und der Lips. verschiedenen Familien angehören, hat ihre Übereinstimmung hinsichtlich des Titels großes Gewicht. So werden ihre gemeinsamen Abweichungen vom Susemihlschen Text in drei von vier Fällen von allen Ar.-Hss., die Susemihl erfaßt hat, geteilt; unter insgesamt etwa vierzig Fällen stehen diese beiden Hss. keinmal allein gegen die gesamte sonstige Überlieferung.

Die Gestalt des Titels gehört aber nicht zu den Fällen, in denen alle Ar.-Hss. mit Mosqu. und Lips. übereinstimmen. Der Titel des in der Heidelberger Universitätsbibliothek aufbewahrten Cod. Palat. gr. 132 (M^c) aus dem 15. Jh. lautet: *ἀριστοτέλους περὶ ἀρετῶν*; die drei Münchner Hss. haben folgende Titel (briefliche Information durch Herrn Dr. W. Hörmann): der Cod. Monac. 495 (L^c, 14./15. Jh.): *ἀριστοτέλους περὶ ἀρετῶν*, 289 (K^c, 15. Jh.): *περὶ τῶν ἀρετῶν καὶ κακιῶν*, 102 (I^c, 16. Jh.): *ἀριστοτέλους περὶ ἀρετῶν*. Dieses Ergebnis der Überprüfung der vier außer dem Leipziger Codex in Deutschland befindlichen Hss., Ergebnis zufälliger Stichproben, erschüttert die Autorität des Titels *περὶ ἀρετῆς* nicht, weil erstens diese Handschriften dem 14.–16. Jh. angehören und zweitens ihr Titel nicht untereinander übereinstimmt, nicht als eigentlich fixiert erscheint und offenbar gerade in der Überlieferung des Titels einige Willkür herrscht. Noch weniger kann diese Stichprobe den Titel *περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν* rechtfertigen (in der von Susemihl, Neue Jb. f. Philol. u. Pädagogik 48, 117 (1878), 628 mitgeteilten Beschreibung des Cod. Paris. 1854 (L^b) durch Graux ist VV „le traité aristotélique *περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν*" genannt, doch wohl nach dem Titel in der Hs.), wenn er sich auch in der Überlieferung allmählich durchgesetzt haben sollte.

Ob sich der Titel *περὶ ἀρετῆς* auch noch in späteren Hss. findet, habe ich nicht weiter untersucht. Wartelle, der unsere Schrift im allgemeinen als VV verzeichnet, fügt jedoch beim Cod. Paris. 1038 aus dem 14. Jh. (Nr. 1309) hinter der Angabe „VV" in Klammern „de virtute" bei; beim Paris. 2381 (Nr. 1533, 15. Jh.) lautet seine Angabe: „VV, seu de virtute". Für den Cod. Vat. Barberinianus gr. 399 (Nr. 1887) verzeichnet er VV sogar nur als „de virtute". Im Index sind die Nummern aller Hss., die VV enthalten, zu finden unter: „De Virtutibus et Vitiis vel De Virtute ex Aristotele" (181f.). Die Überlegung, daß der Titel „de virtute", da er zweimal mit der Bezeichnung VV zugleich aufgeführt wird, auch sonst, d. h. im Falle des genannten Vaticanus, dasselbe Werk bezeichne und wir damit einen Hinweis auf die

Form des Titels περὶ ἀρετῆς hätten, wird fraglich angesichts des Umstandes, daß Wartelle im Index unter der oben angeführten Bezeichnung auch die Hs. Nr. 1123 nennt, die ein Werk mit dem Titel „Aristotelis de prudentia, mente et sapientia" enthält; dieses Werk kann aber keineswegs mit VV identisch sein. (Die merkwürdige Angabe zum Inhalt der Hs. Nr. 1096, eines Moskauer Codex aus dem 17. Jh., „Aristt. VV, cum Andronici schol." ist vielleicht durch die Annahme zu erklären, daß es sich hier um den zweiten Teil der pseudo-andronikanischen Schrift Περὶ παθῶν handelt.)

Zu dieser Überlieferungslage der Ar.-Hss. kommt die Überlieferung der Stob.-Hss., die mit Ausnahme eines Codex, der nur Ἀριστοτέλους liest (vgl. Stob. III Hense, Apparat zum Titel, 137), sämtlich Ἀριστοτέλους περὶ ἀρετῆς haben (die Hss. des Ps.-Andronicus Περὶ παθῶν enthalten natürlich für den zweiten Teil dieses Werkes keinen Titel); Hense ergänzt <καὶ κακίας>, was Sonny (98 Anm. 4), m. E. mit Recht, kritisiert. Sonny bemerkt ferner (99), daß der Mosqu. in keiner Weise von der Stob.-Überlieferung abhängig sei, sondern überall dort mit den Ar.-Hss. übereinstimme, wo diese insgesamt von Stob. abweichen. Das Ergebnis dieses Überblicks rechtfertigt also den Gebrauch des Titels περὶ ἀρετῆς (de virtute).

Außer Stobaeus (5. Jh. n. Chr.) bzw. dessen Quellen, älteren Gnomologien, gibt es noch zwei weitere antike Zeugnisse für ein Werk περὶ ἀρετῆς des Aristoteles: 1. das Bücherverzeichnis einer Privatbibliothek in Memphis aus dem Anfang des 3. Jhs. n. Chr., das u. a. [Ἀρι]στοτέλους περὶ ἀρετῆς aufführt (L. Mitteis u. U. Wilcken, Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde, Leipz.-Berl. 1912, I 2, 182f., Nr. 155, Fr. I, Z. 7); 2. der Katalog der Werke des Aristoteles in der Hesychvita (Vita Menagiana) bzw. die Appendix dieses Katalogs (Nr. 163: περὶ ἀρετῆς) (Aristotelis qu. f. librorum fragmenta coll. Valentinus Rose, Leipzig 1886, 9ff.). Paul Moraux, Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote (1951) 254 spricht schon die Vermutung aus, daß es sich in beiden Fällen um dasselbe Werk handle. Da wir darüber hinaus nicht zu zögern brauchen, in diesen beiden Bezeugungen unsere Schrift genannt zu sehen, ist es angebracht, die Kenntnisse über die Bücherliste des Hesych unter dem Blickwinkel der in einem Kommentar zu VV zu erörternden Fragen zu referieren. Nach I. Düring, Aristotle in the ancient biographical tradition (1957) 91f. ist für den Teil der Appendix, der περὶ ἀρετῆς enthält (Nr. 159–187), wahrscheinlich eine Quelle aus der Zeit vor Andronicus anzusetzen, während die Gestalt der Appendix als ganzer nachandronikanisch sei, weil die Büchertitel 148–158 die Form der Aristotelesausgabe des Andronicus haben, sei es nun, daß die Titel mittelbar auf die andronikanischen πίνακες zurückgehen, sei es, was Düring wahrscheinlicher erscheint, daß sie ein Inventarverzeichnis einer Bibliothek wiedergeben. Auf die Hypothesen, die Moraux über Ursprung und Entstehung der Appendix vorträgt, gehe ich nicht ein; es soll aber auf die „sorgfältigen und wertvollen" (Düring 92) Untersuchungen der einzelnen Titel Nr. 159–187 (Numerierung der Titel auch bei Referat Moraux' nach Rose), Moraux 253–265, hingewiesen werden. Diese Gruppe besteht fast nur aus meist verlorenen Werken, deren Authentizität von der modernen Kritik angezweifelt oder verneint wird; in der Tat gilt der größte Teil als sicher unecht. Das einzige sicher echte Werk in diesem Teil der Appendix ist die Nikomachische Ethik (Moraux 268. – Vgl. 269ff., 275ff.: die Nummern 171–178 stehen an falscher Stelle und gehören zum ersten Appendixteil, den Nummern 140–158. Falls das richtig ist, fallen die NE und zwei Titel, die authentische Dialoge zu bezeichnen scheinen, fort;

der zweite Teil enthält dann nur noch, falls man nicht in *περὶ εὐγενείας*, Nr. 183 Rose, den arist. Dialog sieht – vgl. 263, 268f.; s. auch 36 –, der Unechtheit verdächtige oder überführte Schriften. Vgl. auch unten).

Ein weiteres Ergebnis der Morauxschen Untersuchung ist, daß offenbar fast alle diese apokryphen Werke dem Peripatos der Generation des Theophrast oder Straton angehören. Das wohl jüngste Werk, *περὶ θαυμασίων ἀκουσμάτων*, ist auf jeden Fall vor 150 v. Chr. anzusetzen und wahrscheinlich nur wenig nach 250 n. Chr. (Moraux 279, 260f. – Das sicher späte Werk De mundo ist in der Appendix nicht enthalten, es sei denn, man sehe es in dem „rätselhaften und wahrscheinlich verderbten *περὶ κόσμου γενέσεως*, Nr. 185 Rose, Moraux 279. Im Hauptteil des Katalogs sowie in den andern Bücherlisten fehlt De mundo.)

Für VV sind daraus folgende Wahrscheinlichkeitsschlüsse zu ziehen: 1. VV stammt nicht von Aristoteles, 2. VV ist nicht das Werk eines späten Eklektikers, sondern entstammt dem frühen Peripatos.

In der Appendix Hesychiana steht VV in einer Gruppe, die offenbar aus den schon damals umstrittenen Werken zusammengestellt ist (vgl. Moraux 283f.). Obwohl dem Urteil Schuchhardts 36 zuzustimmen ist, der die Ansicht V. Roses (Aristoteles pseudepigraphus, Leipzig 1863, 184) „futilis" nannte, der Titel *ἀρετῶν διαφοραί α΄* in der Liste der Bücher Theophrasts (Diog. Laert. V 42) stelle VV dar, also das unter dem Namen *περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν* laufende Werk, und lasse somit erkennen, daß Diog. Laert. bzw. sein Gewährsmann die Schrift für theophrastisch gehalten habe, ist es doch wohl erlaubt, als eine bloße unbeweisbare Vermutung auszusprechen, daß *περὶ ἀρετῆς* (DL V 46) in der Theophrastliste mit unserem Werk *περὶ ἀρετῆς*, dessen Herkunft von Ar. offenbar schon der Quelle Hesychs zweifelhaft war, identisch ist, also strittig war, ob man diese Schrift aus dem frühen Peripatos Ar. oder Theophr. zuweisen sollte. Daß Schriften des frühen Peripatos in der Antike bald Ar., bald Theophr. zugeschrieben wurden, begegnet öfter; vgl. Moraux 41f. O. Regenbogens (Artikel Theophrastos RE Sp. 1480) Vermutung, die Schriften, die als *ἀρετῶν διαφοραί* und *περὶ ἀρετῆς* in der Theophrastliste aufgeführt sind, seien identisch, wird damit nicht unbedingt hinfällig; seine zweite Vermutung, auch das Werk *περὶ παιδείας ἢ περὶ ἀρετῶν ἢ περὶ σωφροσύνης* (DL V 50) sei mit *ἀρετῶν διαφοραί* identisch, ist ohnehin sehr unwahrscheinlich.

Daß Plutarch VV gekannt und offensichtlich für ein authentisches Werk des Aristoteles gehalten habe, behauptet Düring 355, ohne eine Begründung zu geben. K. Ziegler, Artikel Plutarchos RE XXI 1, 1951, 922 nennt unter den von Plut. zitierten Werken des Ar., darunter „die (von ihm für echt gehaltenen) Problemata", VV nicht. Ein Hinweis auf sonst irgend zu erschließende Kenntnis der Schrift fehlt ebenfalls.

2. *Überblick über die wissenschaftliche Beschäftigung mit der Schrift*

Der älteste uns bekannte Druck des kleinen Werkes entstammt dem Jahre 1529: „Aristotelis de virtutibus et vitiis libellus. Graece. Cura Cheradami. Lutet. 1529" (vgl. Buhle, Aristotelis opera omnia Graece, 1791, Bd. I 250). Während die Aldina princeps der Werke des Aristoteles in der Originalsprache (1495ff.) und die erste Basler griechische Gesamtausgabe (1531; vgl. Buhle 210ff., 216ff.) die Schrift noch

nicht enthalten, ist sie von der zweiten Basler Ausgabe an (1539; = Bas.[2]) in allen Gesamtausgaben des Ar. zu finden, so z. B. auch in der Aldina minor (1551f.; vgl. Buhle 220f.). In ihnen steht VV meistens an letzter Stelle des Bandes, der die Ethiken und die Politik enthält. Darin daß die Preußische Akademieausgabe die Schrift hinter die EE und vor die Pol. stellt, folgt sie wohl der editio secunda Basileensis (deren Text von VV sie auch im wesentlichen unverändert abdruckt, vgl. Susemihl Praef. XXXII), da ihre Reihenfolge der arist. Schriften weitgehend mit der der Basler Ausgaben übereinstimmt. Soweit ich das Buhle entnehmen konnte, ist VV sonst nur noch in der lateinischen Aristotelesausgabe Venedig 1560ff. an EE angeschlossen (vgl. Buhle 222). Von den 56 bei Wartelle aufgeführten Hss. mit VV erscheint nur in zwei dem 15. Jh. entstammenden (Nr. 865 und 1282) VV als letztes Glied an die Gruppe EN, MM, EE angeschlossen. In der letzteren Hs. folgen Oec. und Pol.

Die erste griechische Ausgabe des Florilegiums des Stobaeus wurde 1535f. von Victor Trincavellus in Venedig herausgebracht, die erste griechisch-lateinische Ausgabe besorgte Conrad von Geszner (Gesnerus) 1543f. in Lausanne (vgl. Stob. III, Hense, Praef. XXIII und LXI; Fabricius, Bibliotheca Graeca, ed. quarta 1793, Bd. 3, 269).

Zugleich erscheinen zahlreiche Einzelausgaben von VV, die den griechischen Text oder eine lateinische Übersetzung oder beides bieten, auch gelegentlich mit einem Kommentar versehen sind, so z. B. 1531 in Venedig eine lateinische Übersetzung (Ambrosius Leo, vgl. Fabricius 269f.), 1538 in Paris griechisch und lateinisch (Adolph Occo, vgl. Buhle 251f.), 1543 in Köln, übersetzt und mit Scholien versehen von Andreas de Lacuna, der das Buch als „aureus et adamantinus" bezeichnet (vgl. Fabricius 269f.). „Aristotelis de virtutibus libellus plane aureus, nuper quidem Graece inventus, . . ." lautet der Titel der Ausgabe Venedig 1545, die die lateinische Übersetzung des Simon Grynaeus bietet (vgl. Buhle 251f.). Diese Liste ließe sich mit Leichtigkeit vermehren; genannt seien nur noch eine Basler Ausgabe aus dem Jahre 1552, die neben dem griechischen Text vier verschiedene lateinische Übersetzungen enthält (Alexander Chamaillard, Simon Grynaeus, Andreas de Lacuna, Justus Velsius, vgl. Fabricius 269f. Wartelle nennt drei Hss. des 15. Jhs., die ebenfalls schon neben dem griechischen Text eine lateinische Übersetzung enthalten, und zwar immer die des Georgius Hermonymus; Nr. 1215, 1249, 1631), die kommentierte Ausgabe des Justus Velsius (Köln 1551, vgl. Schuchhardt 15) und eine Ausgabe mit Übersetzung von demselben (Köln 1590, vgl. Rieckher 1019).

Die hierin sichtbar werdende enthusiastische Hochschätzung der kleinen Schrift teilen die modernen Gelehrten nicht. So hat sie bisher auch eine monographische Behandlung noch nicht gefunden. Das Vorverständnis, mit dem man heute an das Werk herangeht, erwächst aus einer Anzahl von Beobachtungen und Hypothesen, die sich sporadisch im wesentlichen über die letzten hundert Jahre verteilen.

Die eigentliche wissenschaftliche Beschäftigung mit VV beginnt mit der zweiten Auflage von Eduard Zellers Griechischer Philosophiegeschichte Bd. III 1 (1865). Die dort vorgetragenen Beobachtungen und Vermutungen sind im ganzen bis heute für die Einordnung und Bewertung der Schrift bestimmend geblieben. Das zeigt sich schon daran, daß auch die fünfte Auflage (1923) zu VV unverändert den gleichen Text bietet wie die zweite. Das liegt aber nicht nur, wie deutlich werden wird, am Fehlen weiterführender korrigierender Arbeit oder andersartiger von Zeller unab-

hängiger Urteile, sondern auch daran, daß andersartige Auffassungen nicht zur Kenntnis genommen werden.

Zellers Behandlung der Schrift (III 1[5], 670f.) enthält neben kurzer Beschreibung ihre schulmäßige und zeitliche Einordnung, welche durchaus nur mit dem Anspruch auf Wahrscheinlichkeit gegeben wird. Wie die pseudo-arist. Schrift *Περὶ κόσμου* weist Zeller auch VV, welches Werk er nach jenem bespricht, einem peripatetischen Eklektiker zu. Die Aufnahme in die arist. Sammlung sowie die Art, wie der Gegenstand behandelt werde, machten es wahrscheinlich, daß VV der peripatetischen Schule entstamme. Die Merkmale und Äußerungen der Tugenden und Fehler seien nämlich in der beschreibenden Manier der späteren Ethik aufgezählt, wie sie namentlich im Peripatos seit Theophrast üblich gewesen zu sein scheine. An einen frühen Peripatetiker lasse sich kaum denken, da ein solcher „schwerlich so unbefangen, als ob es sich von selbst verstände, an Plato angeknüpft" hätte, wie es VV 49a 31 geschehe. Zeller spricht in diesem Zusammenhang davon, daß der Tugendlehre die plat. Unterscheidung der drei Seelenkräfte und der Haupttugenden (von mir gesperrt) zugrundegelegt sei. Stoischer Einfluß beschränke sich auf äußerliche Anklänge: Zeller nennt das Gegensatzpaar *ἐπαινετά-ψεκτά* am Anfang und Ende der Schrift, an welches die ganze Auseinandersetzung geknüpft werde. Ein Indiz für Spätabfassung vermutet er in der Anführung der Dämonen zwischen den Göttern und Eltern in der Behandlung der Frömmigkeit und Gottlosigkeit (50b 20, 51a 31), da VV darin vielleicht von dem neupythagoreischen sog. „Goldenen Gedicht" abhängig sei. Im übrigen hält Zeller das Werk für bedeutungslos.

Zeller ist der erste, der mit der Unechtheitserklärung der Schrift den Versuch verbindet, die Begründung für einen positiven zeitlichen Ansatz und die schulmäßige Einordnung zu geben. Während VV vom Altertum (s. aber o. S. 16) bis in die Renaissance allgemein als aristotelisch galt, war das Werk für Joseph Scaliger ein Werk des Andronicus Rhodius. Vgl. Jacob Bernays, Die Dialoge des Aristoteles, Berlin 1863, 161ff.; Bernays selbst hält irgendeinen späteren Peripatetiker für den Verfasser, ohne jedoch der Frage Bedeutung beizumessen. Ferner erklärte sich der Philologe Jacobus Thomasius gegen die Verfasserschaft des Aristoteles; der Autor schien ihm „a conciliatoribus Platonicis aliquis" gewesen zu sein (vgl. Fabricius 270).

In dem Kommentar von Cope-Sandys (1877) zur arist. Rhetorik wird zu Rhet. I 9, 1366b 24ff. als Parallele VV 49a 26–30 herangezogen. Dabei wird die Schrift folgendermaßen charakterisiert (I 164): „It is an abridgment or epitome of Aristotle's account of the virtues in the third or fourth books of the Ethics, with a slight admixture of Platonism and other occasional alterations." Mit dieser Charakteristik wird die Abhängigkeit unserer Schrift von der Nikomachischen Ethik („the Ethics" bedeutet die NE; vgl. den Titel des Kommentars zur NE von A. Grant: „The Ethics of Aristotle") behauptet; die Abweichungen seien geringfügig; sie werden, mit Ausnahme platonisierender Elemente, offenbar nicht als hervorstechend oder für eine bestimmte Schule oder Zeit typisch angesehen. An einen späten Eklektiker scheinen Cope-Sandys nicht zu denken.

Schuchhardt 36 übernimmt im ganzen Zellers zeitlichen und schulmäßigen Ansatz, präzisiert jedoch ausdrücklich dahingehend, daß er die Schrift zu Beginn des Eklektizismus, im letzten Jahrhundert vor Chr. entstanden sein läßt (während sich Zeller nicht derartig festlegte). Das Werk biete keinen Anhalt, Andronicus oder irgendeinen andern bestimmten Peripatetiker als seinen Autor anzugeben. Den peri-

patetischen Charakter von VV weist Schuchhardt mit Parallelstellen zu den acht Tugenden (nur diesen) aus der NE und der Rhet. des Ar. nach (33ff.). Zugleich bringt er, ebenfalls aus der NE und der Rhet., Belege dafür, daß das Gegensatzpaar *ἐπαινετά-ψεκτά* in seiner Anwendung auf Tugend und Laster nicht unaristotelisch ist (35), d. h. nicht, wie Zeller meinte, als Anklang an eine stoische Denkform aufgefaßt werden muß. (Der entsprechende Satz ist jedoch bei Zeller auch in den nachfolgenden Auflagen beibehalten worden.) Für Spätabfassung sprechen nach Schuchhardt auch einige Wörter, die Ar. nicht gebraucht und die ihrer Bildung nach angeblich auf eine spätere Zeit verweisen; er nennt (35): *ἀμνημοσύνη, ἀπότευγμα, χαυνοῦσθαι, μεμψιμοιρία, ἀνόρεκτος*.

Ein Jahr nach Schuchhardts Dissertation erscheint (1884) Susemihls Teubneriana der EE, die auch einen neu hergestellten Text von VV bietet. In der Praefatio verweist Susemihl zu VV auf Zeller und Schuchhardt und formuliert Schulzugehörigkeit und Anliegen des Verfassers sowie die Entstehungszeit der Schrift folgendermaßen (XXXI): „(sc. libellus) de virt. et vit. a philosopho haud magni ingeni eclectico, licet scholae, ut videtur, peripateticae assecla, qui doctrinam Aristotelis moralem cum Platonica conciliare studebat, saeculo vel ante vel post Christum natum primo, certe non ante haec tempora (sc. scriptus)". Vgl. Alfred Gercke, Artikel Aristoteles RE II 1 (1895), 1051: VV unecht, eklektisch, unbedeutend.

Im Jahre 1894 bringen Wachsmuth und Hense ihren Stobaeus heraus; der Text von VV, auf breiterer, aber nicht anderer Basis gegründet als den von Schuchhardt und Susemihl konsultierten Stob.-Hss., bringt nichts Neues; der Apparat ist wegen gelegentlicher Verbesserungsvorschläge bei der Interpretation mit zu befragen.

Im Grunde trugen weder Schuchhardt noch Susemihl etwas über Zeller Hinausgehendes zur Erklärung des Werkes bei. Dagegen enthält bereits die Vorbemerkung J. Rieckhers zu seiner Übersetzung der Schrift (1859) eine gute Beobachtung (1019): „Als neu (sc. gegenüber Ar.: das Werk gilt ihm als ein „späteres Produkt") kann der Gedanke bezeichnet werden, bei jeder Tugend und bei jedem Laster die Eigenschaften aufzuzählen, die sich in ihrem Gefolge befinden, wodurch einerseits dem Zusammenhang der Tugenden und der Laster unter sich Rechnung getragen wird, und andererseits der Reichthum der Sprache an ethischen Ausdrücken vollständiger benützt werden kann als dieß bei Aristoteles selbst der Fall ist. Dazu würde freilich eine ausführlichere Behandlung gehören als wir sie hier haben."

Die Rieckhersche Übersetzung wird in keiner späteren Behandlung der Schrift erwähnt; auch Susemihl, der doch immerhin die Übersetzung der EE so anerkennen konnte, daß er Rieckher in den Apparat aufnahm (vgl. Susemihl Praef. VIII), nimmt von seinen Bemühungen um VV keine Kenntnis.

Die gleiche Beobachtung wie die Rieckhers, jedoch nicht auf das „Gefolge" beschränkt, findet bei R.-A. Gauthier, Magnanimité (1951) 152ff. eine Deutung. Die verschiedenartige Beziehung, die in VV zwischen den acht Haupttugenden bzw. -fehlern bestehe, sei von dem chrysippischen Tugendsystem aus mit seiner Einteilung der Tugenden in erste (*πρῶται ἀρεταί*) und untergeordnete (*ἀρεταὶ ὑποτεταγμέναι*) zu erklären. (Vgl. schon Zeller III 1[5], 671 Anm. 1: „. . . wobei dann noch viele Unterarten derselben aufgeführt werden.") Dieses System habe im Laufe der Zeit eine Fülle verschiedener Interpretationen erfahren, da es in sich nicht den Schlüssel zu einem exakten Verständnis trage, noch Chrysipp selbst eine präzisierende Deutung gegeben zu haben scheine. (Gauthier 152: „. . . nous constatons après lui une floraison

d'interprétations divergentes, qui semble ne pouvoir s'expliquer que par l'imprécision de la doctrine du maître".) Solche Interpretationsmöglichkeiten des chrysippischen Unterordnungsverhältnisses sind nach Gauthier: die untergeordneten Tugenden sind den Haupttugenden verwandt; sie sind Folgeerscheinungen dieser, insofern als sie in ihnen ihren Ursprung haben; sie sind Teile eines Ganzen bzw. Arten einer Gattung, nämlich der jeweiligen Haupttugend; sie sind Teil- oder Hilfsursachen der Haupttugenden. Alle diese angeblich aus Chrysipp entwickelten Erklärungen liegen nun nach Gauthier dem Verfasser von VV voraus (zu den Belegen, die Gauthier bietet, s. u. S. 31 ff.): „la multiplicité de ces explications devait d'ailleurs engendrer la confusion: l'auteur du De virtutibus, qui écrivait vraisemblablement vers le 1er siècle avant N.-S., ne s'y reconnaissait déjà plus" (152). Kurz zusammengefaßt, allerdings derart, daß nun der Verfasser von VV als der Urheber dieser Erklärungen erscheint, treffen wir Gauthiers Auffassung nochmals an in: Die katholische Glaubenswelt, Weisung und Lehre, Bd. II Moraltheologie, Basel-Freiburg-Wien 1960[2], Kap. XV „Der Starkmut" von R.-A. Gauthier, 837 (zu Chrysipps Lehre von den untergeordneten Tugenden): „Es ist schwer, genau darzulegen, was für einen Sinn eine solche Einordnnng haben sollte. Der Verfasser von De Virtutibus (im 1. Jh. n. Chr. [sic!]) verlor sich darüber in weitschweifigen Interpretationen, von denen sich drei erfolgreich durchsetzten: die untergeordneten Tugenden sind Arten einer Gattung, nämlich der Haupttugend; oder sie sind Teil- oder Hilfsursachen dieser Haupttugend; oder aber sie sind ihr lediglich verwandt."

Neben derartiger Abhängigkeit des Verfassers von der Formalstruktur des chrysippischen Tugendsystems sieht Gauthier auch materiale Abhängigkeit gegeben, und zwar in den im Zusammenhang mit der Tapferkeit in VV genannten Eigenschaften (50b 4—6), welche, von einer entscheidenden Veränderung abgesehen, Chrysipp entlehnt seien (151 Anm. 1). Daß Gauthier nur diese Eigenschaften als chrysippische Untertugenden nennt, liegt an seiner vom Thema des Buches her bestimmten Blickrichtung auf *μεγαλοψυχία*, die bei Chrysipp der Tapferkeit untergeordnet ist, während kein Anlaß besteht, auf die Eigenschaften im Gefolge der übrigen Kardinaltugenden einzugehen. Die Annahme auch ihrer Abhängigkeit von Chrysipp liegt jedoch in der Konsequenz der Auffassung von der formalen Abhängigkeit in der Zuordnung im allgemeinen und der speziell die Tapferkeit betreffenden materialen Abhängigkeit.

Die wichtige Frage, ob VV in der Aristotelesausgabe des Andronicus enthalten gewesen sei, und wenn ja, aus welchem Grunde, wirft Alexander Grant, The Ethics of Aristotle 1885[4], I 39f. auf, zugleich im Bewußtsein, darauf keine Antwort geben zu können. Die Schrift ist für ihn entschieden unaristotelisch. Der Hauptgrund für dies Urteil ist das Fehlen der Mesotes-Lehre. Die Namen der Tugenden und Laster seien zwar der arist. Liste entlehnt (Grant verweist auf EN II 7), doch seien sie nicht als „mean states and excesses" erklärt. Weiter vermerkt Grant das Fehlen von Äußerungen über das Zustandekommen der Tugenden: sie seien äußerlich betrachtet, und das sie jeweils Charakterisierende werde „in an inductive or observant spirit" vorgebracht. Der ganze Traktat habe nach Ziel und Art beträchtliche Ähnlichkeit mit den theophrastischen Charakteren, insofern als auch er dieselbe Tendenz des Peripatos zeige, Philosophie um porträthafter Darstellung ethischer Typen willen aufzugeben.

Daher greift Grant in seiner Beschreibung der Schrift wohl auch neben der Gerechtigkeit gerade die Tugend und den Fehler aus allen übrigen heraus, deren Darstellung am stärksten an Theophrasts Charaktere gemahnt: die Großzügigkeit

(*ἐλευθεριότης*) und den kleinen Geist (*μικροψυχία*). Das abschließende Urteil Grants über VV ist, in dieser Schrift ein Zeugnis „of the aftermath of Aristotelian ethics" zu haben, „not necessarily later than the time of Theophrastus". (Case in Encyclopaedia Britannica 1910[11], Vol. 2, Artikel Aristotle, 505 geht auf Grants Urteil nicht ein, sondern führt nur kurz mit Hinweis auf Zeller dessen Meinung an.)

Wegen solcher Anklänge an die Art von Theophrasts Charakteren hat auch Otto Regenbogen die Schrift in seinem Theophrastartikel RE Supplbd. VII (1940), 1546 kurz behandelt. Er verweist als auf ein Beispiel zu der Art, wie in VV Tugenden vorgeführt werden, auf die *ἐλευθεριότης*: „an die Wesensmerkmale und die Züge der äußeren Erscheinung" werden „die verwandten Erscheinungen (*ἀκολουθοῦντα*) angeschlossen". Zur *μικροψυχία* vermerkt Regenbogen, daß bei ihrer Charakterisierung Theophrasts Stilisierung der Charaktere anklinge. Gattungsgeschichtlich sei die Betrachtung von VV insofern von Bedeutung, als diese Schrift zugleich „mit Ariston von Keos und Philodem einen Hinweis darauf geben" könne, „wie die theophrastischen Charaktere sich in einen Zusammenhang einordnen konnten".

Nachdem die Schrift lange Zeit als unecht gegolten hatte, ist sie neuerdings von P. Gohlke (Die Entstehung der aristotelischen Ethik, Politik, Rhetorik, SB Wiener Akademie 223, 2; 1944) für aristotelisch erklärt worden. Sie stelle den „ältesten greifbaren Kern der Ethikvorlesung" dar (4). Gohlke findet es „unbegreiflich", daß sein Lehrer H. v. Arnim das Werk nicht für seine entwicklungsgeschichtlichen Studien verwendet habe (15). Er betont erneut, offenbar ohne Grant zu kennen, das Fehlen der Mesoteslehre und hält es für „undenkbar", daß diese Lehre im Peripatos „irgendwann . . . wieder sollte eliminiert worden sein" (4). Die Schrift gehöre demnach in eine Zeit, zu der Ar. die Mesoteslehre noch nicht gekannt (sic!) habe, sei also vor die Topik zu setzen, mit der sie auch die Beziehung der Tugendlehre auf die drei platonischen Seelenteile gemeinsam habe. Da ein authentisches Werk möglichst auch einen Platz in den antiken Bücherlisten des Ar. haben sollte, bringt Gohlke die Schrift im Bücherverzeichnis bei Diog. Laert. V unter, und zwar als Nr. 69: *Περὶ τοῦ καλοῦ*. Von ihrem Titel (in der Form *περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν*) glaubt er deshalb absehen zu können, weil die Titel im Schriftenverzeichnis des Diog. Laert. mit den gebräuchlichen häufig nicht übereinstimmten, sondern oft nach dem ersten Hauptstichwort gebildet seien. So stelle es nur die Anwendung dieses Verfahrens dar, VV wegen seines Anfangs *περὶ τοῦ καλοῦ* zu betiteln; in unmittelbarer Nähe ständen zudem im Verzeichnis andere ethische Themen: *περὶ ἑκουσίου* (Nr. 68), *περὶ ἡδονῆς* (Nr. 66).

Auf die haltlosen Thesen Zürchers (Aristoteles' Werke und Geist, Paderborn 1952, 259) einzugehen, besteht nach O. Gigon, DLZ 76 (1955), 263f. und Dirlmeier MM 142 kein Anlaß.

3. *Literaturverzeichnis*

I. Ausgaben, Übersetzungen, Indices

[Aristotelis Ethica Eudemia] Eudemi Rhodii Ethica adiecto de virtutibus et vitiis libello, recognovit *F. Susemihl*, Teubner, Leipzig 1884 (Susemihls Text ist der Interpretation zugrundegelegt; Zeilenzählung ebenfalls nach seiner Ausgabe.) Liste der abweichenden Textvorschläge; s. S. 140.

Verzeichnis der Druckfehler; s. S. 141
Zu VV vgl. Praef. XXXI–XXXVI

C. Schuchhardt, Andronici Rhodii qui fertur libelli *Περὶ παθῶν* pars altera de virtutibus et vitiis, Diss. Heidelberg; Darmstadt 1883 (Text: 19–32, zur Überlieferung: 8–18, insbes. von Ps.-Ar. VV: 12 f.; Behandlung von VV: 6 f., 33–36)

Ioannis Stobaei Anthologium, recc. *C. Wachsmuth* et *O. Hense*, Berlin 1884 ff.; vol. III, rec. *O. Hense*, Berlin 1894 (Text von VV: 137, 6–148, 12) zit.: Stob. III (He.)

Theophrast Charaktere, hrsg. und erkl. v. *P. Steinmetz*, 2 Bde München 1960/62; Bd. 2: Kommentar und Übersetzung zit.: Steinmetz II

Divisiones quae vulgo dicuntur Aristoteleae praefatus ed. testimoniisque instruxit *H. Mutschmann*, Leipzig 1906 zit.: Div. Arist. (Mutschmann)

Ioannis Stobaei Anthologium, recc. *C. Wachsmuth* et *O. Hense*; vol. II, rec. *C. Wachsmuth*, Berlin 1884 (116, 19–152, 25: Arius Didymus' Abriß der peripatetischen Ethik) zit.: Stob. II (Wa.)

Die Schule des Aristoteles, Texte und Kommentar, hrsg. von *F. Wehrli*; insbes. Bd. II (1945): Aristoxenos, Bd. VI (1952): Lykon und Ariston von Keos, Bd. VII (1953): Herakleides Pontikos zit.: Wehrli

Aristoteles Werke, VI: Schriften zur praktischen Philosophie, 8. Bd.: Große Ethik, nebst der Schrift über die Tugenden und die Laster, übers. v. *J. Rieckher* = Osiander-Schwab Bd. 296, Stuttgart 1859 (1019–1027)

The Works of Aristotle, transl. under the editorship of *W. D. Ross*, vol. IX: EN by *W. D. Ross*, MM by *St. G. Stock*, EE, VV by *J. Solomon*, Oxford 1915 (letzter Nachdruck 1949)

Aristotle, The Athenian Constitution, The Eudemian Ethics, On Virtues and Vices, with an English Translation by *H. Rackham*, Loeb Class. Libr., London 1935 (letzter, neu durchgesehener Nachdruck 1952)

Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung, hrsg. v. *E. Grumach*, Bd. 6: Nikomachische Ethik, übs. und komm. von *F. Dirlmeier*, Darmstadt 1964³, Bd. 7: Eudemische Ethik, übs. und erl. v. dems., 1962, Bd. 8: Magna Moralia, übs. u. erl. v. dems., 1958 zit.: Dirlm. EN, EE, MM

The Rhetoric of Aristotle, with a commentary by the late *E. M. Cope*, revised and edited by *J. E. Sandys*, 3 vols., Cambridge 1877 zit.: Sandys, Ar. Rh.

Lexicon Platonicum, condidit *D. Fr. Ast*, 3 Bde. Leipzig 1835–1838 zit.: Ast

Index Aristotelicus, ed. *H. Bonitz*, Aristotelis Opera ed. Academia Regia Borussica, Vol. V, Berlin 1870 zit.: Btz.

Susemihl, a. O. 195 ff.: Index zu VV, in welchem die bei Ar. nicht belegten Wörter mit einem Stern bezeichnet sind.

II. Aufsätze, Abhandlungen u. dgl.

Adam, R., *Πλάτωνος Ὅροι*, Satura Berolinensis 1924, 3–19 (etwas verändert wiederholt als: Eine unter Platons Namen erhaltene Sammlung von Definitionen, Philol. 80, 1925, 366–376)

Ammann, A., – *ΙΚΟΣ* bei Platon. Ableitung und Bedeutung mit Materialsammlung. Diss. Bern 1953 zit.: Ammann

Arnim, H. v., Arius Didymus' Abriß der peripatetischen Ethik; SB Wiener Akademie 204, 3 (1926) zit.: Arnim, Arius Did.
ders., Das Ethische in Aristoteles' Topik, ebd. 205, 4 (1927) zit.: Arnim, Topik
Bernays, J., Die Dialoge des Aristoteles, Berlin 1863
ders., Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit, Berlin 1866
Düring, I., Aristotle in the ancient biographical tradition, Göteborg 1957 zit.: Düring
Gauthier, R.-A., Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne, Paris 1951 zit.: Gauthier
Gercke, A., Artikel Aristoteles RE II 1 (1895), 1051
Gohlke, P., Die Entstehung der arist. Ethik, Politik, Rhetorik, SB Wiener Akademie 223, 2 (1944)
Grant, A., The Ethics of Aristotle, illustrated with essays and notes, 2 vols., London 1885[4] (39f.)
Kapp, E., Das Verhältnis der eudem. zur nikomach. Ethik, Diss. Freiburg/Br. 1912
Krämer, H., Arete bei Platon und Aristoteles, SB Heidelberger Akademie 1959
Regenbogen, O., Artikel Theophrastos RE Suppl. VII (1940)
Stevens, P. T., Aristotle and the Koine; Class. Quart. 30 (1936), 204–217
Walzer, R., Magna Moralia und arist. Ethik; Neue philol. Unters., Berlin 1929 zit.: Walzer, MM
Wartelle, A., Inventaire des manuscrits grecs d'Aristote et de ses commentateurs, Paris 1963 zit.: Wartelle
Zeller, E., Die Philosophie der Griechen, Bd. III 1, 1923[5], 670f.

Zu den Abkürzungen und Zitaten

Für die vorliegende Schrift wird die gängige Abkürzung VV nach der bisher üblichen Titelform (De virtutibus et vitiis) beibehalten. Die Abkürzungen für Platon und Aristoteles, platonisch und aristotelisch, sowie die der arist. Schriften, entsprechen denen der anderen Bände der Reihe. Für sonstige Abkürzungen siehe zu a) antiken Autoren: Liddell-Scott (abgekürzt: LS), zu b) Ausgaben und Sekundärliteratur das Literaturverzeichnis.

Alle Zitate aus dem arist. Corpus werden nach Bekkerseite und -zeile angegeben; geringfügige Abweichungen in der Zeilenangabe beruhen darauf, daß nach den maßgeblichen Einzelausgaben zitiert wird. So werden alle Zitate von VV nach der Zeilenzählung Susemihls gegeben; die Bekkerseite wird dabei nur zweistellig bezeichnet, während sie sonst mit voller Zahl angeführt wird.

4. Einführung zu den Anmerkungen

Den folgenden Anmerkungen zu VV liegt nicht die Absicht zugrunde, das bis auf Zeller zurückreichende und von ihm begründete Urteil der relativen Bedeutungslosigkeit der Schrift zu zerstören. Es wird sich jedoch zeigen, daß VV nicht ein

Werk des späten Eklektizismus ist; damit fällt allerdings ein gewichtiges Argument für ihre Bedeutungslosigkeit, indem ein Dokument des frühen Peripatos welchen äußeren und inneren Formats auch immer eher Interesse beanspruchen kann als ein nicht besonders geistvolles Produkt eklektischer Provenienz.

Eine vorgreifende Zusammenfassung der in den Anmerkungen niedergelegten Beobachtungen und Thesen ergibt im wesentlichen zwei Themenkreise, die hier vorgetragen werden sollen, um als Hintergrund für die folgende fortlaufende Kommentierung zu dienen. Als Ausgangspunkt bieten sich die kurzen Bemerkungen von Grant und Cope-Sandys (s. o. S. 20 und 18) an, die in folgender Weise zu begründen und zu ergänzen bzw. zu modifizieren sind:

1. Grants Beobachtungen sind in einen inneren Zusammenhang zu bringen, indem man die Feststellung, daß in VV darauf verzichtet ist, das Zustandekommen der Tugenden zu erklären, ergänzt: es fehlt nicht nur die *προαίρεσις*-Thematik, sondern auch andere integrierende Elemente der arist. Ethiken sind nicht einmal ansatzweise vorhanden, wie etwa Güterlehre, *εὐδαιμονία*- und *τέλος*-Thematik, Lustabhandlung. Fügen wir hinzu, daß im ganzen nichts vom Formalismus der Ethiken zu spüren ist, daß die Spezialformeln der Ethiken und ihre Sondersprache in dem kleinen Werk nicht anzutreffen sind, so wird aus all diesem deutlich, daß wir es hier nicht mit einer ethischen Pragmatie, d. h. weder der Kurzfassung einer solchen noch einem Exzerpt der Behandlung der einzelnen Tugenden, also etwa einem Exzerpt von EN III 8—VII 11, zu tun haben. VV ist keine Ethik, was allerdings nicht heißt, daß der Gesichtspunkt der Betrachtung nicht aus einer bestimmten ethischen Fragestellung herrühre. Weil sich VV in dieser Weise fundamental von den ethischen Pragmatien unterscheidet, muß auf eine entwicklungsgeschichtliche Betrachtung von vornherein verzichtet werden; eine entwicklungsgeschichtliche Kette etwa der Form EE, EN, MM, VV aufzustellen, wäre ebenso abwegig wie Gohlkes Reihe VV, Top., MM, EE, EN in der Entwicklung der aristotelischen Ethik. Mit der Ablehnung der ersten Reihe wird nicht besagt, daß der chronologische Ort der Schrift nicht nach den Ethiken anzusetzen sei, sondern nur, daß dieser Ort nicht aus entwicklungsgeschichtlicher Betrachtung gewonnen werden kann, entwicklungsgeschichtliche Betrachtung vom Genus der Schrift aus nicht anwendbar ist.

Zu demselben Ergebnis führt auch ein gewissermaßen statistischer Überblick über die bei der Interpretation heranzuziehenden Belege aus den drei Ethiken. Aufs Ganze gesehen tritt dabei eine bestimmte nicht hervor. Die Ethiken können von VV aus nur als ein in sich undifferenzierter materialer Hintergrund betrachtet werden.

Zu all den Elementen, die für eine aristotelische ethische Pragmatie typisch sind und die in VV fehlen, gehört ebenfalls die Mesoteslehre, die mit der Einteilung der Tugenden in ethische und dianoetische und d. h. mit der arist. Dichotomie der Seele verbunden ist. Auch in dem Abriß der peripatetischen Ethik bei Stob. wird die Mesoteslehre mit allen genannten Lehren und Themen, von denen ein Teil notwendig mit ihr verknüpft ist, vorgetragen.

Die Sonderstellung unserer Schrift ist also nicht aus veränderten Tendenzen des nacharistotelischen Peripatos in der ethischen Problemstellung und Methode zu erklären, wie sie durch Grant charakterisiert werden. Dennoch trifft seine Bemerkung etwas Richtiges. Es ist sicher richtig, daß die Observation gerade ethischer Phänomene, ethischer Typen im theophrastischen Peripatos eine größere Rolle gespielt hat als bei Ar. und auch wohl wahrscheinlich, daß die Beschreibungen der Tugenden

und Fehler aus solcher Observation getränkt sind; das berührt aber die wesentlichen Konstituentien der Ethik nicht.

Den Hinweis zum Verständnis einer inneren Verbindung des Fehlens dieser Elemente und der mehr äußerlichen Beobachtung und Induktion gibt die arist. Rhetorik mit ihrer Behandlung der Tugenden und Fehler. Dabei ist an I 9 gedacht: nur dort ist unmittelbar von *ἀρετή* und *κακία* die Rede, und das primäre Anliegen des Kapitels ist, die für den Redner notwendige Kenntnis des Lobenswerten und Tadelnswerten zu geben, d. h. es handelt sich hier als um ein der Rhetorik vorgegebenes Objekt um ein zunächst unabhängig von ihr bestehendes Gebiet. In zweiter Linie kommen auch die Darstellungen der *ἤθη* in II 12–17 in Betracht, die aber, wie schon die Gliederung des Stoffes zeigt, ganz aus dem Zweck der *πίστις* heraus vorgeführt werden, indem sie die Kenntnis des jeweiligen Publikums vermitteln und dem Redner ermöglichen, seiner Rede durch Einstellung auf dieses Überzeugungskraft zu verleihen.

Bestimmend für beide Gruppen (hinzukommen noch andere kürzere Abschnitte, wie z. B. I 10, 1368 b 6–26) ist, daß mit den Tugenden und Fehlern etwas Vorfindliches beschrieben wird, daß jede formale Ableitung über Güterlehre, Eudaimonie, *προαίρεσις*, Mesotes-Grundschema mit deren speziellem Formalismus bei jeder Tugend fehlt. Diese Vorfindlichkeit ist doppelter Art: bei den *ἤθη* im 2. Buch handelt es sich um aristotelische Deskription vorfindlicher Gruppen, bei der Tugend- und Fehlerliste in I 9 um aristotelische Wiedergabe vorfindlicher Ethik, d. h. um die Ethik der Öffentlichkeit: *ὡς δοκεῖ* (1366 a 37). Das wird zumal daraus deutlich, daß die Absicht des Überblickes nicht nur ist, ein Sachgebiet der Rhetorik (*περὶ τούτων λέγοντας* 1366 a 25) aufzuzeichnen, sondern auch die zweite *πίστις*, das *ἦθος ἐν τῷ λέγοντι*, betrifft (1366 a 25ff.).

Diese in der Rhetorik angelegte Observation des Vorfindlichen wird, in der Füllung ethischer Termini durch gestaltetes vorfindliches Material, im theophrastischen Peripatos verfolgt und ausgebaut. Das Musterbeispiel sind Theophrasts Charaktere, in denen – das ist unser Hauptpunkt – zugleich ebenfalls wieder die Mesoteslehre fehlt. Der Versuch, aus ihnen Syzygienreihen von *ὑπερβολαί* und *ἐλλείψεις* aufzustellen bzw. sie jeweils einer bestimmten *μεσότης* zuzuordnen, wie es etwa E. Petersen, Theophrasti Characteres (1859) 73 tut, ist als gescheitert anzusehen. Den einzigen Anhalt boten ohnehin nur *αὐθάδεια – ἀρέσκεια* und *ἀλαζονεία – εἰρωνεία*. Gerade für die letztere Gruppe, die immer Paradebeispiel für die dahinter stehende Mesoteslehre gewesen ist, haben Carl Hoffmann, Das Zweckproblem von Theophrasts Charakteren, Diss. Breslau 1920, 34 und neuerdings Steinmetz in seinem Kommentar gezeigt, daß ihre Glieder nicht im Zusammenhang mit einer *μεσότης* zu sehen sind. Allgemein gilt für die Charaktere: „Wenn in einer Definition eine Wendung auf den Zusammenhang mit einer *μεσότης* hinzudeuten scheint, ist das zufällig und nicht von Theophrast beabsichtigt.“ (Steinmetz II 8.) Das Krampfhafte der früheren Versuche, die Mesoteslehre als den Charakterschilderungen zugrundeliegend zu erschließen, rührt aus dem Bemühen, diese bei Ar. so zentrale ethische Lehre bei seinem Schüler nicht unter den Tisch gefallen sehen zu müssen. Die Tugend- und Fehlerliste der arist. Rhetorik gibt den Hinweis zur Auflösung dieses Mißverständnisses. In der Ethik als strenger Disziplin gilt auch bei Theophrast die Mesoteslehre; darauf weist Steinmetz II 9 hin. (Vgl. auch Art. Theophrastos RE 1548.)

Auch in *Περὶ τοῦ κουφίζειν ὑπερηφανίας* des Ariston von Keos ist von der Mesoteslehre nichts zu spüren. Besonders deutlich wird ihr Fehlen, gerade da durchaus arist.

Extreme in engem Zusammenhang vorkommen (z. B. *φθόνος* und *ἐπιχαιρεκακία*: fr. 13 III, Wehrli 34, Z. 9f.; ohne Andeutung der Mesoteslehre), bei der Abgrenzung der *ὑπερηφανία* von der *μεγαλοψυχία*. Wiewohl die *ὑπερηφανία* der arist. *χαυνότης* und damit der *ὑπερβολή* gegenüber der *μεγαλοψυχία* entspricht (vgl. Wehrli 56: „Unter den Fehlern der aristotelischen Mesonlehre in NE und EE fehlt *ὑπερηφανία*, an ihre Stelle tritt dort neben *μεγαλοψυχία . . . χαυνότης*"), wird sie doch von der *μεγαλοψυχία* abgegrenzt, ohne Verwendung der Terminologie der *μεσότης*-Thematik (fr. 13 VI, Wehrli 35, Z. 23ff.): *εὐεξία* und *οἴδησις* des Körpers sind nicht Anspielung auf die allgemeine Geltung der *μεσότης*, also hier darauf, daß auch im physisch-medizinischen Bereich die *μεσότης* das Beste ist, sondern unmittelbare Veranschaulichung des Verhältnisses von *μεγαλοψυχία* und *ὑπερηφανία* (vgl. Wehrli 58 zur Stelle); eine *ἔλλειψις* ist nicht vorstellbar.

2. Aus der kurzen Bemerkung bei Cope-Sandys kommt es uns hier nur auf das „slight admixture of Platonism" an. Damit ist wohl vor allem die Dreiteilung der Seele und der Gedanke, die Harmonie der Seelenteile sei Paradigma einer guten Staatsform, gemeint. Zu ergänzen wäre das durch sonstige kleinere materiale und sprachliche Übereinstimmungen mit Plat. bei gleichzeitigem Fehlen von Belegen bei Ar. Auf die Dreiteilung der Seele wird ausführlich einzugehen sein. Festzuhalten ist, daß Drei- und Zweiteilung sachlich identisch sind, daß auch die arist. Ethik mit der in der Sonderdisziplin der Psychologie aufgegebenen Seelenlehre arbeitet. Vgl. Jaeger, Aristoteles 1955[2], 355: „So ist es z. B. sicher kein Zufall, daß die Ethik sich auf einer noch sehr primitiven Seelenlehre aufbaut, der Lehre von dem vernünftigen und dem vernunftlosen Seelenteil. Diese bereits im Protreptikos erscheinende altertümliche Ansicht ist einfach die platonische." Unterschieden sind die beiden Teilungen nur durch ihre Funktion; die den Unterschied der dianoetischen und ethischen Tugenden begründende Zweiteilung, in deren Konsequenz die Mesoteslehre liegt, ist in VV unanwendbar; die Dreiteilung, nach Aufgabe des von ihr aus theoretisch begründbaren Kardinaltugendensystems durch Ar., bietet sich an, zumal die *πάθος*-Lehre immer die Spuren einer Unterteilung des *ἄλογον* an sich behalten hat. Bei der philosophiegeschichtlichen Bewußtheit des frühen Peripatos ist die Einsicht vorauszusetzen, daß die von Platon „erfundene" Dreiteilung im Grunde nie aufgegeben worden ist. Die Berufung auf Plat. ist damit kein sich in Gegensatz zum Peripatos stellendes Platonisieren.

Die Bewertung des platonisierenden Elementes in VV (also auch gerade des *παράδειγμα πολιτείας ἀγαθῆς*) ist daher schwierig, weil eine systematische Darstellung des platonischen Einflusses auf den nacharistotelischen Peripatos fehlt. Wir sehen hier ab von Hypothesen wie der Annahme einer platonisierenden Epoche Theophrasts durch Bignone (L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro, Firenze 1936, I 24ff.; auf Grund der Fragmente von *Περὶ εὐσεβείας*) und geben nur folgende drei Hinweise:

a) Diog. Laert. V 43.45 verzeichnet unter den politischen Schriften Theophrasts eine *Ἐπιτομὴ τῆς Πλάτωνος πολιτείας* und *Περὶ τῆς ἀρίστης πολιτείας*.

b) Aristoxenos: die Benutzung des platonischen Gorgias im „Leben des Archytas" ist deutlich (fr. 50; vgl. Wehrli, Komm. 64f.), ebenso die der Gesetze in den *Πυθαγορικαὶ ἀποφάσεις* (vgl. Wehrli, Komm. 59–62, bsd. 59: „Aristoxenos geht . . . hauptsächlich von den Gesetzen aus", ferner 67; J. Mewaldt, De Aristoxeni Pythagoricis sententiis et vita Pythagorica, Diss. Berlin 1904, 52ff. – Vgl. auch Wehrli 56 zum

„Leben des Pythagoras". – Zum Platoneinfluß in den musiktheoretischen Schriften vgl. Wehrli, 69, 78, 85). Zu den *Παιδευτικοὶ νόμοι*, *Πολιτικοὶ νόμοι* vermerkt Wehrli 62 f. von Harder nachgewiesene Beziehungen zu Platons Staat und Gesetzen. (R. Harder, Ocellus Lucanus, Neue Philol. Unters. 1, 1926, 141. – Zu Dikaiarch vgl. V. Pöschl, Römischer Staat und griechisches Staatsdenken bei Cicero, Neue deutsche Forschungen 5, 1936, 23 mit Anm. 26: „Bei Dikaiarch ... starker Einfluß der platonischen Gesetze ... sehr wohl möglich".)

c) Kenntnis und Benutzung platonischer Schriften ist wie bei Aristoxenos auch bei Herakleides Pontikos festzustellen: vgl. Wehrli 60: „Im Ganzen hat H. wie die meisten Peripatetiker platonisches Gut mit solchem anderer Herkunft vereinigt, und zwar oft auf inkohärente Art ..."; 78: „... stellenweise sogar sprachliche Berührungen mit ... platonischem Gorgias." (vgl. ferner Wehrli 89: „H. projiziert ... wie Aristoxenos ... akademisches Gedankengut auf Pythagoras ..."; 70: „popularisierende Platon-Interpretation"; fr. 46 f.: Titel einer Schrift *Περὶ εὐσεβείας*).

Im frühen Peripatos ist also vorwiegend Berührung mit Staat, Gesetzen und Gorgias zu beobachten.

Das gemeinsame Platonisieren von Aristoxenos, Herakleides Pontikos und VV wird man zu den zu beobachtenden Gemeinsamkeiten zwischen VV und vor allem Aristoxenos stellen. Das ergibt einen zeitlichen Ansatz der Schrift in den theophrastischen Peripatos, also die letzten Jahrzehnte des 4. Jhs. oder die ersten des 3. Jhs.

Die Berührungen mit Theophrasts Charakteren einerseits, mit Ariston von Keos andererseits weisen in die gleiche Richtung; ebenso die häufig zu beobachtenden Übereinstimmungen mit den ps.-plat. Definitiones. Übereinstimmungen mit ihnen sind auch in den theophrastischen Charakteren anzutreffen, so daß sich darin eine weitere Gemeinsamkeit zwischen VV und den Char. zeigt (vgl. Hoffmann, a. O. 21f.). Steinmetz II 12 hält gegenseitige Unabhängigkeit oder Beeinflussung der *Ὅροι* durch Theophrs Charaktere für wahrscheinlicher als Benutzung der Definitiones durch Theophr.; die „Selbständigkeit Theophrasts" spreche dagegen. Eine vierte Möglichkeit scheint näherzuliegen, nämlich die, daß es sich bei den Übereinstimmungen um gemeinsames Schulgut handelt, daß also die ps.-plat. Def. frühperipatetischen Ursprungs sind; die Annahme eines akademischen Kernes ist nicht einmal in der Weise notwendig, daß akademisches Definitionsmaterial schon in Form eines kleinen Werkes vorlag, das dann aufgegriffen und ergänzt wurde, sondern gerade auch das „Platonische" an den Definitiones kann durchaus erst im Peripatos formuliert worden sein.

Rudolf Adams Untersuchung in der Satura Berolinensis (1924) 3–19 (etwas verändert in Philol. 80, 1925, 366–376) ist jedenfalls unzureichend: es ist fraglich, wie er zu dem Urteil kommt (Philol., 367): „Eine Untersuchung der Terminologie lehrt, daß die *Ὅροι* sich unmittelbar an Sophistes und Politicus anschließen, daß sie etwa mit dem Timäus und den älteren Teilen der Leges auf einer Stufe stehen." „Anstatt ... die Begründung dieser knappen Thesen zu geben" (Adam, Sat. Berol., 5), macht er die Entstehung seines Urteils noch fraglicher dadurch, daß er zu den Definitiones Parallelen aus Aristoteles, den Div. Arist., der Stoa, Cicero, Ps.-And., Stob. II, Plutarch u. a. aufführt und wenige aus Platon. Zugleich behauptet Adam einerseits fehlende Berührung mit plat. Dialogen (Philol., 367: „eine Benutzung der platonischen Dialoge hat er – sc. der Sammler der Definitionen – bewußt vermieden"), andererseits sieht er in den Definitiones einen formellen Fortschritt gegenüber den

Div. Arist., für die er doch Mutschmanns Urteil altakademischen und peripatetischen Ursprungs übernimmt. (Sat. Berol., 4. – Vgl. Mutschmann, Praef. VII–XXX; Ernst Hambruch, Logische Regeln der Platonischen Schule in der Aristotelischen Topik, Wiss. Beilage zum Jahresbericht des Askan. Gymn. zu Berlin. Ostern 1904; abschließendes Urteil und Ausblick auf S. 33.) Ich verweise auf den Anhang zu den Anmerkungen S. 139 f., wo einiges Material zusammengestellt ist, das Grundlage für eine Begründung der Annahme frühperipatetischen Ursprungs abgeben soll. Dabei beschränke ich mich auf das ethische Definitionsgut, wobei auch die Parallelen mit VV außer acht bleiben. Ein begründetes Urteil ist natürlich erst möglich, wenn auch das übrige Material herangezogen wird.

Den vorgetragenen Zeitansatz von VV stützen:
1. das völlige Fehlen stoischer Elemente, sei es inhaltlicher Art, sei es in der Terminologie; auch entfernteste Anklänge sind nicht zu spüren. Zur Bewertung dieses Fehlens, vor allem hinsichtlich des Zellerschen Spätansatzes, soll folgende schöne Bemerkung Richard Harders zum Timaeus Locrus (RE VI A 1 [1936] 1224) dienen: „Die stoischen Zutaten zu dieser Mischung (sc. akademische Tradition, peripatetische Färbung der Timaeusinterpretation, sonstiger peripatetischer Einfluß) sind nur ein paar Spritzer, wie sie im späten Hellenismus überall herumflogen; es hätte eine ungewöhnliche Kraft dazu gehört, sich dieser unentrinnbaren, erst von Plotin gebannten Krankheit gänzlich zu entziehen."

2. die sprachliche Gestalt der Schrift: weder nach Wortbildungen noch nach Wortverbindungen fällt VV aus dem Rahmen der wissenschaftlichen Prosa des 4./3. Jhs. heraus. Das ethische Wortgut ist fast vollständig aus Plat., Ar., Theophr., frühem Peripatos zu belegen. Einzelne dort nicht belegte Wörter sind ebensowenig Spätindiz wie die 100 in den übrigen Werken des Ar. nicht zu belegenden Wörter der EE (Untersuchung des Sondermaterials der EE: Roland Hall, The special vocubulary of the Eudemian Ethics, Class. Quart. N. S. 9 (1959), 197–206). Auf die Wende des 4./3. Jhs. sowie Nähe zur Sprache der Akademie und des Peripatos weisen: die Formel . . . *καθ' ἣν* (s. u. S. 57 f.), die zahlreichen Verbaladjektive auf *-τικός* (s. u. S. 58 f.), die Paraphrase von attributivem Gen. und Adj. durch *περί* c. acc. (s. u. S. 61), die Verwandlung kurzer unpersönlicher Relativsätze in adverbiale Partizipialkonstruktionen (s. u. S. 88). Die Sprache entspricht nicht der der aristotelischen Pragmatien: neben dem schon erwähnten Fehlen der ethischen Terminologie zeigen das u. a. die formelhafte Verbindung von *λόγος* und *ἔργον* (s. u. S. 71) und die Präposition *ἐπί* nach *ὁρμᾶν* (s. u. S. 75). Im Gebrauch der Präpositionen und der Verben (wie *αἱρεῖσθαι, ὑπολαμβάνειν*) entspricht VV dem allgemeinen Sprachgebrauch der Prosa des 4. Jhs.

ANMERKUNGEN

KAPITEL 1

5,2 (49a 26) „Lobenswert" usw. Im Eingang der Schrift wird der Bereich der *καλά* und d. h. der *ἐπαινετά* abgesteckt. Es geht nicht darum, etwa in einem Syllogismus die Lobenswürdigkeit der Tugend zu erweisen. Dieses Mißverständnis scheint dem Zusatz *ὥστε ἐπαινεταὶ μὲν αἱ ἀρεταί* (49a 28) der Ps.-And.-Hss. zugrundezuliegen, der also nicht in den Text gehört.

Die ersten Zeilen der Schrift und, wie sich zeigen wird, damit verbunden auch das ganze Werk, haben eine enge Parallele in Ar. Rhet. I 9. Dieses Kapitel beginnt folgendermaßen: 1366a 23ff.: *μετὰ δὲ ταῦτα λέγωμεν περὶ ἀρετῆς καὶ κακίας καὶ καλοῦ καὶ αἰσχροῦ. οὗτοι γὰρ σκοποὶ τῷ ἐπαινοῦντι καὶ ψέγοντι.* Es folgen weiter unten Bestimmungen der Tugend (1366a 36ff.), dann eine Liste von acht Tugenden (*μέρη τῆς ἀρετῆς*), darauf deren Definitionen, wobei der entgegengesetzte Fehler jeweils nur kurz als das Gegenteil (*τοὐναντίον*) bezeichnet wird (1366b 1ff.). An die Definitionen schließt sich an: 1366b 23ff.: *περὶ μὲν οὖν ἀρετῆς καὶ κακίας καθόλου καὶ περὶ τῶν μορίων εἴρηται κατὰ τὸν ἐνεστῶτα καιρὸν ἱκανῶς, περὶ δὲ τῶν ἄλλων οὐ χαλεπὸν ἰδεῖν· φανερὸν γὰρ ὅτι ἀνάγκη τά τε ποιητικὰ τῆς ἀρετῆς εἶναι καλά (πρὸς ἀρετὴν γάρ) καὶ τὰ ἀπ' ἀρετῆς γινόμενα, τοιαῦτα δὲ τά τε σημεῖα τῆς ἀρετῆς καὶ τὰ ἔργα.* Zu diesem letzteren Abschnitt ist im Rhetorikkommentar von Cope-Sandys I 164 nach dem Vorgang Schraders VV 49a 26ff. zum Vergleich herangezogen: Es besteht genaue Entsprechung zwischen *τὰ ποιητικὰ τῆς ἀρετῆς* (*πρὸς ἀρετήν*) bzw. *τὰ σημεῖα* in Rhet. und *τὰ αἴτια τῶν ἀρετῶν* bzw. *τὰ παρεπόμενα* in VV (Cope-Sandys: „these are the *ποιητικὰ τῆς ἀρετῆς* and ‚signs'") einerseits und *τὰ ἀπ' ἀρετῆς γινόμενα* bzw. *τὰ ἔργα* in Rhet. und *τὰ γινόμενα ἀπ' αὐτῶν* (sc. *τῶν ἀρετῶν*) bzw. *τὰ ἔργα αὐτῶν* in VV andererseits. Die Susemihlsche Athetese von *καὶ τὰ ἔργα αὐτῶν* (49a 30) erweist sich von diesem Vergleich aus als unbegründet, indem offenbar *καὶ τὰ ἔργα* sowohl wie zuvor *καὶ τὰ παρεπόμενα* jeweils epexegetisch angeschlossen sind; sie erklären die erstgenannten Termini ebenso, wie das in der Rhet. der Fall ist: *τοιαῦτα δὲ* . . .

Es wird also auch in der Rhet. wie in VV all das aufgezählt, was zu den *καλά* gehört; zunächst und vor allem ist das die Tugend (Rhet. 1366a 33–36, VV 49a 26f.: *καὶ τῶν μὲν καλῶν ἡγοῦνται αἱ ἀρεταί*), in zweiter Linie sind es „the causes . . . and consequences of virtue" (Cope-Sandys). Ursachen sind Zeichen (Rhet.) bzw. Begleiterscheinungen (VV) der Tugenden, Folgen ihre Werke. Der Satz *ψεκτὰ δὲ τὰ ἐναντία* (49a 30) ist verkürzter Ausdruck für *ψεκτὰ δ' ἐστὶν καὶ τὰ αἴτια τῶν κακιῶν καὶ τὰ παρεπόμενα κτλ.*

Der sachliche Gehalt von VV 49a 26–30 wie der von Rhet. I 9 unterscheidet sich von den Ethiken darin, daß diese als *καλά* und *ἐπαινετά* nur die Tugenden und deren Werke (*ἔργα, πράξεις, ἐνέργειαι*), nicht die Ursachen nennen; vgl. z. B. EE VIII 3, 1248b 36, MM II 9, 1207b 29.

Die Übereinstimmung zwischen VV und Rhet. macht nicht bei den zitierten Passagen Halt, sondern geht, wie naheliegend, weiter, indem sich formale und sachliche Entsprechungen zwischen VV als ganzem und dem ersten Teil von Rhet. I 9 aufweisen lassen. Das wird im einzelnen später behandelt werden; hier sei nur darauf hingewiesen, daß in der Rhet. wie in VV die Tugenden, in beiden Fällen acht, erst genannt (aufgezählt) werden, dann ihre Definitionen und gesondert danach die Zeichen und Werke kommen. Neben den Definitionen der einzelnen Tugenden (Rhet.: *μέρη, μόρια τῆς ἀρετῆς*, VV: *ἀρεταί*) wird Tugend allgemein bestimmt (Rhet.: *ἀρετή, ἀρετὴ καθόλου*, vgl. VV 51b 26: *καθόλου δὲ τῆς μὲν ἀρετῆς ἐστι* . . .).

Das „Proömium" gibt in gewisser Weise den Inhalt der Schrift an: sie behandelt die Tugenden und Fehler nicht nur, indem sie deren Definitionen gibt, sondern zählt auch die *παρεπόμενα* auf (die in der Ausführung an zweiter Stelle stehen) und beschreibt die *ἔργα*. Allerdings wäre die Überschreibung des jeweils ersten Abschnittes in der Charakterisierung einer Tugend oder eines Fehlers mit *ἔργα* zu eng; eine Reihe von Zügen ist eher als *σημεῖα* zu bezeichnen und steht in näherem Zusammenhang mit den *ἀκολουθοῦντα*.

5,3 (49a 27) „führen . . . an". *ἡγεῖσθαι* c. gen. wird von Plat. gelegentlich in einer der hier vorliegenden verwandten Bedeutung gebraucht: z. B. Legg. V 730c 1: *ἀλήθεια . . . πάντων . . . ἀγαθῶν . . . ἡγεῖται*, Men. 97c 1: *φρόνησις . . . ἡγεῖται τοῦ ὀρθῶς πράττειν*. An diesen Stellen bezeichnet es weder zeitlichen Vorrang noch den in einer Reihenfolge, bei der die weiteren Glieder der Reihe vom ersten unabhängig sind, sondern ist Ausdruck der Leitung, was bei übertragenem Sprechen der logischen Antezedenz entspricht. Es ist nicht zu entscheiden, ob *ἡγεῖσθαι* in VV streng terminologisch gebraucht ist oder eine entsprechende Beziehung durch Übertragung bezeichnet. Als logischer Terminus ist es bei Ar. nicht belegt; LS gibt als ersten Beleg terminologischen Gebrauchs ein stoisches Zeugnis: Sext. Emp. VIII 110 = SVF II 71 (vgl. 88): *ἡγούμενον* (ohne Objekt im gen.) oder *πρῶτον*, opp. *λῆγον* oder *δεύτερον*.

Die sachliche Übereinstimmung zwischen VV: *τῶν μὲν καλῶν ἡγοῦνται αἱ ἀρεταί* und Rhet. I 9: *ἀρετὴ καλόν* als *δι' αὑτὸ αἱρετὸν ὂν ἐπαινετόν* ist offenkundig. Dem *δι' αὑτὸ αἱρετόν* sind *καλά* gegenüberzustellen, die nur *δι' ἕτερον αἱρετά* sind. Der Unterschied zwischen *ἀρετή* einerseits und *τὰ ποιητικά* (*πρὸς ἀρετὴν γάρ*) und den *ἔργα* andererseits in bezug auf ihr *καλόν*-Sein ist der Unterschied zwischen logischem *πρότερον* und *ὕστερον ὑπάρχειν* des *καλόν*, zwischen *κυρίως, ἁπλῶς* oder *πρῶτον καλόν* und den uneigentlichen und abgeleiteten *καλά*, d. h. *ἀρετή* und *τὰ ποιητικά* usf. unterscheiden sich im *καλόν*-Sein nach der Form des *μᾶλλον-ἧττον*, die im *πρότερον-ὕστερον* liegt. Ein entsprechendes Beispiel bietet Protr. B 82 Düring: . . . *τὸ μᾶλλον λέγομεν . . . κατὰ τὸ πρότερον εἶναι τὸ δ' ὕστερον, οἷον τὴν ὑγίειαν τῶν ὑγιεινῶν μᾶλλον ἀγαθὸν εἶναί φαμεν, καὶ τὸ καθ' αὑτὸ τὴν φύσιν αἱρετὸν τοῦ ποιητικοῦ.*

Nach der zu dem Topos *μᾶλλον καὶ ἧττον* gehörigen Formel *ἢ μόνον ἢ μάλιστα* ist daher *ἀρετή* als *δι' αὑτὸ αἱρετόν* und *ἁπλῶς καλόν* „entweder das einzige oder das höchste" *καλόν*. Das *ἡγεῖσθαι τῶν καλῶν* (= *πρῶτον καλόν*) in VV besagt dasselbe: die von der Tugend abhängigen *καλά* sind nur *δι' ἕτερον αἱρετά*, nicht *κυρίως καλά*.

5,4 (49 a 28) „Ursachen". Die *αἴτια* entsprechen den *ποιητικά* der oben zitierten Rhetorikstelle. Noch an zwei anderen Stellen ist in VV *αἴτιον, αἰτία* gebraucht, an denen ebensowohl *ποιητικός* stehen könnte oder auf Grund vergleichbaren Materials zu erwarten wäre: 50 a 16: *ἀφροσύνη δέ ἐστιν κακία . . ., αἰτία τοῦ ζῆν κακῶς*, vgl. [Plat.] Def. 411 d 5: *φρόνησις δύναμις ποιητικὴ . . . τῆς . . . εὐδαιμονίας*, 50 b 2: (sc. *ἀνδρείας ἐστίν*) *τὸ νίκης αἴτιον εἶναι*, vgl. Rhet. I 6, 1362 b 4, b 15, ausgetauscht gegen *αἴτιον* b 17, gegen *πρακτικοί* I 9, 1366 b 11.

5,5 (49 a 29) „begleitet": *τὰ παρεπόμενα*. Die Erklärung dieses Terminus geschieht am zweckmäßigsten in Verbindung mit allen Wendungen, die in VV das Verhältnis von Tugenden und Fehlern einerseits und bestimmten Eigenschaften andererseits bezeichnen; das sind außer *παρέπεσθαι*: *παρακολουθεῖν, ἀκολουθεῖν, εἶναι ἀπό, συναίτιον, μέρος, ὑπεῖναι, εἶδος*. Dabei ist auch auf die Frage einzugehen, welchem Genus die als *παρεπόμενα* in den einzelnen Abschnitten aufgeführten Eigenschaften angehören. VV vermeidet ihre Bezeichnung. Deutlich ist vorerst nur, daß sie weder Tugenden noch Fehler, zumindest nicht im eigentlichen Sinne, darstellen, da mit *ἀρεταί* in 49 a 27, die deutlich von den *παρεπόμενα* abgehoben sind, nur die anschließend aufgezählten acht Tugenden gemeint sein können.

Mit dieser Untersuchung befinden wir uns in der Nachfolge Rieckhers, dessen in der Einleitung zitierte Bemerkung die Aufmerksamkeit auf den Zug lenkt, der die behandelte Schrift in besonderer, wenn nicht einzigartiger Weise charakterisiert, nämlich auf die bei jeder Tugend und jedem Fehler aufgezählten „Eigenschaften", die sich in ihrem „Gefolge" befinden.

Die in VV verwandten verschiedenen Bezeichnungen des Verhältnisses von Tugenden oder Fehlern und bestimmten Begriffen sind bereits einmal untersucht worden. Wie schon in der Einleitung angedeutet, führt Gauthier in seinem Buch „Magnanimité" 150ff. alle Redeweisen, die der Autor von VV in diesem Zusammenhang gebraucht, als indirekt abhängig auf die chrysippische Lehre von den *πρῶται* und den *ὑποτεταγμέναι ἀρεταί* zurück. Die Lehre Chrysipps lasse nämlich völlig offen, was konkret unter dieser Unterordnung zu verstehen sei. Als Folge dieser fehlenden Präzisierung habe sich in der Zeit nach Chrysipp bei der Übernahme oder Ausarbeitung seines Systems eine Fülle von Interpretationsmöglichkeiten dieses Unterordnungsverhältnisses entwickelt. Die Schrift VV repräsentiere eine Vielfalt solcher Interpretationsversuche, die eben wegen ihrer Vielfalt die, angeblich in VV vorfindliche, Verwirrung ausgelöst hätten.

Abgesehen davon, daß bei Gauthier das chrysippische System der „ersten" und der „untergeordneten" Tugenden nicht nur dem Ausdruck und dem einheitlich durchgeführten Prinzip, sondern auch der zugrunde liegenden Lehre nach als originale und unableitbare Leistung Chrysipps erscheint, ist die Behauptung Gauthiers aus folgenden Gründen anfechtbar: a) Der logische Sinn der Unterordnung, des *ὑποτετάχθαι*, ist durchaus eindeutig und drückt das Verhältnis von *εἶδος* zu *γένος* aus. Diog. Laert. VII 92 gibt mit *ἐν εἴδει τούτων* (sc. *τῶν πρώτων ἀρετῶν*) keine Deutung des Unterordnungsverhältnisses – so nämlich Gauthier 152 Anm. 2 –, sondern nur einen anderen Ausdruck. *εἶδός τινος* bzw. *ἐν εἴδει τινός* und *ὑπό* c. acc. sind identisch: vgl. Stob. II (Wa.) 146, 15ff.; MM I 24, 1192 a 8–11. Konkret bedeutet diese Unterordnung, daß sich eine Haupttugend jeweils in den ihr untergeordneten Tugenden realisiert, d. h. der Träger einer untergeordneten Tugend durch den Besitz dieser Un-

terart tugendhaft im Sinne der entsprechenden ersten Tugend ist. b) Dieses logische Verhältnis kann daher nur dann Gegenstand einer Frage und Anlaß verschiedener Deutungen sein, wenn man in ihm den logischen Ausdruck für ein dahinterstehendes psychologisch-genetisches Verhältnis sieht. D. h. an der logischen Unterordnung bleibt nur fraglich, welche Auffassung genetisch-psychologischer Beziehung von Tugenden ihr zugrunde liegen oder von ihr angemessen wiedergegeben bzw. ob überhaupt ein solches Verhältnis von dem logischen Verhältnis der Unterordnung ausgedrückt werden könnte. Die Antwort auf eine solche Frage ist negativ. Das zwischen den ersten und den untergeordneten Tugenden bestehende Verhältnis von Genus und Spezies verbietet jede Aussage über ihre zeitliche Reihenfolge im Träger oder ihren Ursache-Wirkungs-Bezug bzw. das Verhältnis von notwendiger Voraussetzung oder Ermöglichungsgrund zur Wirklichkeit. Das bedeutet, daß alle derartigen Bezeichnungen des Verhältnisses von Tugenden nicht aus Chrysipp herausgesponnen sein können, sondern auf andere Quellen zurückzuführen sind. c) Termini, die eine von der Unterordnung verschiedene Beziehung logischer Art bezeichnen, können keineswegs interpretierend aus der chrysippischen Unterordnungslehre entwickelt worden sein. d) Gauthier setzt stillschweigend voraus, daß der Autor von VV ebenso wie Chrysipp nur das Verhältnis von Tugenden (oder Fehlern) zueinander im Auge habe. Das ist jedoch nicht der Fall. Außerdem wird sich zeigen, daß an den Stellen, an denen eine Alternative zwischen *παρακολουθεῖν* und einer anderen Erklärungsmöglichkeit gegeben wird, dieses Schwanken gerade der Problematik entwächst, die genannte Eigenschaft als Tugend anzusehen oder nicht.

Zu *παρέπεσθαι*, *(παρ)ἀκολουθεῖν* in der stoischen Ethik führt Gauthier nur einen Beleg in griechischer Sprache an: Diog. Laert. VII 126: *ἕπεσθαι*, außerdem einige lateinische (Macrob. Comm. in Somn. Scip. I 8, 7: fortitudo praestat magnanimitatem . . .; temperantiam secuntur modestia, . . .; de iustitia veniunt innocentia, . . . Zu *συναίτια* kann Gauthier keine stoische Parallele angeben, 152 mit Anm. 5). Daß er auf Grund dieser als Parallelen betrachteten Stellen *παρέπεσθαι* usf. in VV als „suite, conséquence" auffaßt, d. h. daß die „untergeordneten Tugenden" aus den „ersten" als aus ihren Quellen hervorgingen (vgl. 152 mit Anm. 3; als reale Folge betrachtet auch Ussher, The characters of Theophr., ed. with Introd., Comm. and Index, London 1960 die *ἀκολουθοῦντα*, wenn er 108 in der die *μικροψυχία* in VV begleitenden *μικρολογία* 51 b 24 das „Resultat" der ersteren sieht), ist neben seiner allgemeinen Hypothese der für uns wichtigste Punkt; es ist notwendig, sich mit ihm auseinanderzusetzen.

παρέπεσθαι, *παρακολουθεῖν* und *ἀκολουθεῖν* besagen offenbar dasselbe, da stereotyp am Schluß fast jeder Ausführung über eine Tugend oder einen Fehler einer dieser drei Termini steht. Auffällig ist, daß *παρέπεσθαι* nach dem Eingangsabschnitt nur noch dreimal, bei den zuerst behandelten Tugenden, gebraucht wird; ab *ἡ παρακολουθοῦσα* 50 b 23 wird nur *ἀκολουθεῖν* verwandt (elfmal) mit Ausnahme dreier Stellen mit *παρακολουθεῖν* (51 a 1: erster Fehler; 51 b 38 u. 39: Schluß des Epilogs). Diese Termini leiten damit jeweils den am Anfang der Schrift mit *τὰ παρεπόμενα* bezeichneten Teil der Darstellung ein. Ar. gebraucht *(παρ)ἕπεσθαι* und *(παρ)ἀκολουθεῖν* ebenfalls unterschiedslos und zwar in doppeltem Sinne: 1. als Ausdruck zeitlicher und realer Folge, 2. zur Bezeichnung logischer Folge, logischer Implikation. Auf diesen Doppelsinn weist Ar. selbst hin: Top. III 2, 117 a 11ff.: *διχῶς δ' ἀπὸ τοῦ ἕπεσθαι ἡ σκέψις· καὶ γὰρ πρότερον καὶ ὕστερον ἕπεται, οἷον τῷ μὲν μανθάνοντι τὸ μὲν ἀγνοεῖν πρότερον, τὸ δ' ἐπί-*

στασθαι ὕστερον. Rhet. I 6, 1362a 29ff.: *ἀκολουθεῖ δὲ διχῶς (ἢ γὰρ ἅμα ἢ ὕστερον, οἷον τῷ μὲν μανθάνειν τὸ ἐπίστασθαι ὕστερον, τῷ δὲ ὑγιαίνειν τὸ ζῆν ἅμα)*. Auf topischem Argumentationsniveau wird hier der realen Folge als zeitlichem Nachfolgen logische Folge als zeitliches Vorher oder Zugleich gegenübergestellt. Daß Nichtwissen als logische Folge des Lernens, obwohl es diesem auch gleichzeitig ist, in der zitierten Topikstelle nur als „Vorher" gekennzeichnet wird, entspricht etwa einer Erklärung des der logischen Folge oder Implikation entsprechenden Begriffs Voraussetzung (s. u. S. 40) in zeitlichen Kategorien. Die Doppelheit eines zeitlichen Vorher und Zugleich, d. h. die Möglichkeit, in einem *παρεπόμενον* nicht nur ein gleichzeitig Impliziertes, sondern auch ein zuvor schon Gegebenes, eine Voraussetzung, zu sehen, entspricht der Doppelheit des dem *παρέπεσθαι* usf. entsprechenden *προυπάρχειν* (s. u. S. 37,39) und des mit *παρέπεσθαι* identischen *ὑπάρχειν* (s. Btz. s. v. *ἀκολουθεῖν* 26b 1f.).

παρέπεσθαι usf. sind in VV als Ausdrücke der logischen Folge aufzufassen. In der Gegenüberstellung mit *τὰ γινόμενα ἀπὸ τῶν ἀρετῶν* 49a 29, den Resultaten und Konsequenzen der Tugenden – daß es sich um eine Gegenüberstellung handelt, bestätigt die Parallele aus der Rhetorik –, in der Gegenüberstellung also der „causes and consequences" bezeichnen *τὰ παρεπόμενα* nicht, wie Gauthier meint, „suite, conséquence", sondern die Ursachen und entsprechen als Begleiterscheinungen den Zeichen in der Rhetorik.

Bevor auf den Zusammenhang mit *αἴτια* eingegangen werden kann, soll der arist. Gebrauch von *παρέπεσθαι* usf. an einigen Belegen veranschaulicht werden: Top. IV 5, 128a 38ff.: das nicht konvertible *ἀεὶ παρεπόμενον* hat Ähnlichkeit mit dem *γένος*, so daß es schwer von ihm zu unterscheiden ist. Als Beispiel ist das Verhältnis von Windstille und Ruhe genannt: die Windstille impliziert die Ruhe (die Ruhe ist logische Folge der Windstille, *τῇ νηνεμίᾳ ἕπεται ἡ ἠρεμία*), aber nicht umgekehrt, und Ruhe ist wie ein Genus von der Windstille auszusagen, ohne aber ihr Genus zu sein. (Vgl. Top. IV 5, 125b 28ff.) Die Übertragung auf ein beliebiges Beispiel in VV ergibt: *δικαιοσύνη* impliziert *μισοπονηρία* (50b 23f.: *ἀκολουθεῖ δὲ τῇ δικαιοσύνῃ . . . ἡ μισοπονηρία*), aber nicht umgekehrt, und *μισοπονηρία* ist wie ein Genus von der *δικαιοσύνη* auszusagen (*ἡ δικαιοσύνη μισοπονηρία*), ist aber nicht deren Genus. Man kann also wie bei dem Genos-Eidos-Verhältnis einerseits ebensowohl den Satz bilden: *πᾶσα δικαιοσύνη μισοπονηρία*, wie andererseits nicht den Satz: *πᾶσα μισοπονηρία δικαιοσύνη*. Die Entsprechung zwischen den *παρεπόμενα* in VV und den *σημεῖα* in der Rhet. zeigt sich z. B. darin, daß auch die *σημεῖα* dem Genos ähneln, ohne mit ihm identisch zu sein. Wenn beispielsweise *πονηρός* Zeichen eines *κλέπτης* ist, gilt *κλέπτης πᾶς πονηρός*, nicht aber *πᾶς πονηρὸς κλέπτης*. (Vgl. Rhet. II 24, 1401b 12–14.) Das Verhältnis der *παρεπόμενα* zu den jeweiligen Tugenden oder Fehlern ist demnach in logischer Hinsicht nahezu das Gegenteil der Unterordnung, nach der *μισοπονηρία* ein *εἶδος* der Gerechtigkeit darstellte.

Daß in VV nicht von *ἀεὶ παρεπόμενα* die Rede ist, macht keinen Unterschied: von logischer Folge im Zusammenhang mit Tugend kann nur in dem Sinne gesprochen werden, daß die genannten Eigenschaften im Begriff der entsprechenden Tugend impliziert sind; das bedeutet, daß sie immer dann, wenn diese Tugend in einem Menschen vorhanden ist, ebenfalls vorhanden sind, daß sie diese Tugend begleiten, daß sie Eigenschaften des Trägers dieser Tugend sind.

Bonitz schließt die beiden ersten Belege von *παρέπεσθαι* in VV an die Stelle S. E. I 6, 168b 31 (Bekker liest *παρεπόμενον*) mit dem Vermerk „cf." an, indem er richtig

sieht, daß der Gebrauch von *παρέπεσθαι* in VV dem der S. E. entspricht. Darüber hinaus ist in VV praktisch angewandt, was dort vom *παρεπόμενον* im Unterschied vom *συμβεβηκός* gesagt ist, daß es nämlich „in mehreren sei"; so ist in VV beispielsweise *μαλακία* sowohl logische Folge der Feigheit als auch der Unbeherrschtheit (vgl. *μικρολογία*). Diese Erscheinung ist weder von dem Schema der *ὑποτεταγμέναι ἀρεταί* aus zu erklären noch von Gauthiers Deutung des *παρέπεσθαι* als „conséquence", als Hervorgehen aus einer Tugend oder einem Fehler.

Die behandelten Termini können nur als logische aufgefaßt werden; wenn zugleich ein ursächlicher Zusammenhang mitgemeint sein sollte, ist nur das gerade umgekehrte Verhältnis möglich: die Tugend, deren logische Folge eine bestimmte Eigenschaft ist, stellt selbst deren reale Folge dar.

Nach Top. V 3, 131 b 8f., 1, 128 b 34—129 a 5 entspricht das *ἀεὶ παρεπόμενον* bzw. *ἀεὶ παρακολουθοῦν* dem *καθ' αὑτὸ ἴδιον*. In eben diesem Sinne gebraucht auch VV die behandelten Termini: die logisch folgenden Eigenschaften stellen nämlich häufig nur Wiederholungen in substantivischer Form von Bestimmungen der betreffenden Tugend oder des Fehlers dar, die in adjektivischer oder verbaler Form gerade ausgesprochen worden sind, z. B. die Bestimmung *ἁπλοῦς τῷ ἤθει* (50 b 40) des *μεγαλόψυχος* wiederholt sich als implizierte *ἁπλότης* (b 41), *τὸ πονεῖν καὶ καρτερεῖν* (50 b 3) als Züge der *ἀνδρεία* begegnen unter den logisch folgenden Eigenschaften als *φιλοπονία* und *καρτερία* (50 b 6). Die Einzelbestimmungen sind *ἴδια*, die als logische Folge substantivisch wiederholt werden können, ebenso wie man von der Windstille sowohl sagen kann, daß es ihr eigentümlich sei, ruhig zu sein, als auch, daß sie Ruhe impliziere. Auch auf diese Weise erklärt sich die Entsprechung zwischen den *παρεπόμενα* in VV und den *σημεῖα* der Rhetorik. Mit *ἴδιος* und damit auch mit *παρέπεσθαι* usf. verwandt ist *οἰκεῖος* („gehörig zu, eigentümlich für") zur Bezeichnung des Verhältnisses von ethischen Qualitäten zueinander. Ps.-Andronicus *Περὶ παθῶν* führt auf diese Weise die Listen der Eigenschaften ein, die den drei Tugenden Tapferkeit, Besonnenheit, Gerechtigkeit zugeordnet werden. (Schuchhardt 22, 23, 25; für die Gruppe der zur Verständigkeit gehörigen Eigenschaften verwendet er den Ausdruck *σύμβωμοι*, 20; vgl. *σύνθρονοι* in SVF III 168, 7.) Auch hier wird, zumindest von der Wortbedeutung, der Herkunft des Wortes her, etwas anderes gemeint sein als die stoische Unterordnung (so nämlich Gauthier 152 mit Anm. 2, der *οἰκεῖαι* als erste der „Interpretationen" der chrysippischen Lehre von den untergeordneten Tugenden anführt), zumal sich die Listen beträchtlich in ihrem Material von den chrysippischen unterscheiden. (Zu *οἰκεῖος* bei Ar.: s. u. S. 74.) *παράκειται* (SVF III 67, 40ff.) scheint ebenfalls von Hypotaxe verschieden zu sein.

Die Beobachtung enger Korresponsion zwischen Einzelzügen und implizierten Eigenschaften ist so häufig zu machen, daß man aus ihr eine Interpretationshilfe zur Erklärung zunächst weniger einsichtiger Einzelzüge ableiten kann. Sollte a) der Zusammenhang eines Einzelzuges mit der betreffenden Tugend oder dem betreffenden Fehler zunächst nicht erkennbar oder b) die Bedeutungsnuance nicht deutlich sein, so ist auf die im Anschluß aufgezählten Eigenschaften zurückzugreifen. So ist beispielsweise a) in 50 b 9 *τὸ φοβεῖσθαι τὴν ἀδοξίαν* als ein Charakteristikum der Besonnenheit auf den ersten Blick merkwürdig. Sowie man aber die implizierten Eigenschaften betrachtet, springt *αἰδώς* als die durch die genannte Bestimmung gekennzeichnete oder umschriebene Eigenschaft (nach arist. und anderen Definitionen) heraus. Da der Zusammenhang von *αἰδώς* und *σωφροσύνη* offen daliegt (s. u. S. 38), ist damit

der Bezug des zitierten Einzelzuges zur Besonnenheit erkannt. b) Die in 51 a 20 gemeinte spezifische Hinsicht von *ῥᾳδιουργός* im Zusammenhang der Zügellosigkeit wird aus den Eigenschaften *τρυφή*, *ῥᾳθυμία*, *ἀμέλεια* erkennbar.

In den arist. Ethiken wird *παρέπεσθαι* usf. ebenfalls gelegentlich im logischen Sinne gebraucht, z. B. EN IV 1, 1120 a 13 f.: . . . *τῇ μὲν δόσει ἕπεται τὸ εὖ ποιεῖν καὶ τὰ καλὰ πράττειν* (logische Implikation, nicht reale Folge, vgl. EN IV 3, 1120 b 32ff.), MM II 3, 1199 a 25–b 5: in diesem Abschnitt wird dargetan, daß ungerecht zu sein, nicht den Besitz der *φρόνησις* impliziere: *τῷ ἀδίκῳ οὐ παρακολουθεῖ ἡ φρόνησις* (b 4 f.). In der Gegenüberstellung *προγίνεσθαι–παρακολουθεῖν* in EN III 4, 1112 a 11 f. ist *παρακολουθεῖν* nicht logisch aufzufassen, da Implikation ein zeitliches Vorher nicht ausschließt. Auch sonst hat *ἕπεσθαι* usf. in der NE öfter zeitliche Bedeutung oder den Sinn realer Folge, z. B. II 1, 1103 b 23, X 2, 1174 a 6ff.: *ἕπεσθαι* = *γίγνεσθαι ἔκ τινος*, *ἀπό τινος*.

Eine zusätzliche Bestätigung dafür, daß *παρέπεσθαι* und (*παρ*-)*ἀκολουθεῖν* in VV nur im Sinne logischer Implikation gebraucht werden, geben die Stellen, an denen diese Termini einem anderen Bezugsverhältnis entgegengestellt werden. Diese Stellen sollen daher jetzt untersucht werden: 50 a 35 ff.: *μνήμη δὲ καὶ ἐμπειρία καὶ ἐπιδεξιότης καὶ εὐβουλία καὶ ἀγχίνοια ἤτοι ἀπὸ τῆς φρονήσεως ἑκάστη αὐτῶν ἐστιν ἢ παρέπεται τῇ φρονήσει· ἢ τὰ μὲν αὐτῶν οἷον συναίτια τῆς φρονήσεώς ἐστί, καθάπερ ἡ ἐμπειρία καί ἡ μνήμη, τὰ δὲ οἷον μέρη, οἷον εὐβουλία καὶ ἀγχίνοια.* 50 b 22 f.: . . . *ἡ εὐσέβεια, ἤτοι μέρος οὖσα τῆς δικαιοσύνης ἢ παρακολουθοῦσα.*

Zu *συναίτια* (50 a 37): Susemihl liest *παραίτια* mit den besten Ar.- (u. a. Mosqu., Lips., L[b]) und Stob.-Hss. Die meisten Ar.-, einige Stob.- und alle Ps.-And.-Hss. haben *συναίτια*. Dieses scheint mir vorzuziehen, da das dichterische *παραίτιος* (gleichbedeutend mit *συναίτιος*) weder bei Plat. noch bei Ar. belegt ist. (In späterer Prosa ist *παραίτιος* identisch mit *αἴτιος*; schon Chrysipp fr. 289 = SVF III 71: *αἴτιος* und *παραίτιος* austauschbar.) *συναίτιος* ist platonisch und auch bei Ar. belegt; vgl. Dirlm. EN 336 [57,1], bes.: „Durchgesetzt hat sich in Prosa . . . allgemein *συναίτιος*." (*παρ*- ist vielleicht irrtümlich von *παρέπεται*, das kurz vorher im Text steht, übernommen. – Zu inhaltlichen Gründen, die die Verwendung eines plat.-arist. Terminus nahelegen, s. u. S. 37.)

In VV 50 a 35 ff. werden vier Arten einer Beziehung genannt: *ἀπό τινος εἶναι*, *παρέπεσθαι*, *συναίτιον εἶναι*, *μέρος εἶναι*. Während zunächst das Verhältnis aller genannten Eigenschaften zur *φρόνησις* in der Alternative von *ἀπό* und *παρέπεσθαι* ungeklärt bleibt, wird darnach der Versuch einer Lösung gegeben, indem die Eigenschaften in zwei Gruppen aufgeteilt werden, die jeweils einen anderen Bezug zur *φρόνησις* haben. *ἐμπειρία* und *μνήμη* sind *συναίτια*, *εὐβουλία* und *ἀγχίνοια* sind *μέρη*. Mit den neuen Ausdrücken werden nicht zwei neue Möglichkeiten angeboten, sondern die beiden schon genannten unter einem andern Gesichtspunkt wiederholt: *μέρος* entspricht dem *ἀπό*, *συναίτιον* dem *παρέπεσθαι* (chiastisch). Für diese Zuweisung spricht zunächst, daß in 50 b 22 f. *μέρος* nicht wie hier dem *συναίτιον*, sondern einem *παρακολουθεῖν* gegenübergestellt wird. Außerdem bieten die MM für den betreffenden Abschnitt eine in formaler Hinsicht enge und klärende Parallele: MM I 34, 1197 b 15 ff.: *ἔστιν οὖν ἡ σύνεσις καὶ ὁ συνετὸς μέρος τι φρονήσεως καὶ τοῦ φρονίμου, καὶ οὐκ ἄνευ τούτων· οὐ γὰρ ἂν χωρίσαις τὸν συνετὸν τοῦ φρονίμου. ὁμοίως δ' ἂν δόξειεν ἔχειν καὶ τὰ ἐπὶ τῆς δεινότητος· ἡ γὰρ δεινότης καὶ ὁ δεινὸς οὐκ ἔστι μὲν οὔτε φρόνησις οὔτε φρόνιμος, ὁ μέντοι φρόνιμος δεινός, διὸ καὶ συνεργεῖ πως τῇ φρονήσει ἡ δεινότης.* Ohne scharf gegeneinander abgehoben zu sein, stehen dort zwei Arten der Beziehung zur *φρόνησις* ein-

ander gegenüber. *σύνεσις* ist ein *μέρος* von ihr; das wird erklärt als *οὐκ ἄνευ τούτων* (d. h. nicht ohne das, was im gen. part. nach *μέρος* steht. *οὐκ ἄνευ τούτων* ist nicht mit *ὧν οὐκ ἄνευ* zu verwechseln, dessen genaues Gegenteil es darstellt. Ar. tadelt die Gleichsetzung von *μέρος* und *οὗ οὐκ ἄνευ*, s. u. S. 37). Dasselbe logische Verhältnis, das in MM zwischen *φρόνησις* und *σύνεσις* besteht, liegt in VV zwischen *φρόνησις* und *εὐβουλία καὶ ἀγχίνοια* vor; statt *οὐκ ἄνευ τῆς φρονήσεως* entspricht dem *μέρος* in VV, sachlich übereinstimmend, *ἀπὸ τῆς φρονήσεως*. In MM II 3, 1199a 4ff. wird *ἔστι δὲ οὐκ ἄνευ φρονήσεως* von der *εὐβουλία* gesagt.

Das Verhältnis zwischen *δεινότης* und *φρόνησις* ist in MM als *συνεργεῖν* bezeichnet. Zugleich besteht zwischen ihnen das Verhältnis der logischen Folge, indem *δεινός* wie ein Genus vom *φρόνιμος* ausgesagt werden kann (*ὁ ... φρόνιμος δεινός*), nicht aber umgekehrt, ohne daß jedoch *δεινός* das Genus von *φρόνιμος* ist: ein Genus trägt nicht zu seiner Spezies bei.

Daß das *συνεργεῖν* durch das logische Verhältnis der Akoluthie ausgedrückt werden kann, zeigt auch eine weitere Stelle der MM, auf die unten eingegangen werden soll. Zuvor ist darauf hinzuweisen, daß dasselbe Verhältnis, das zwischen *δεινότης* und *φρόνησις* besteht, nach MM bei allen Tugenden zwischen der *φυσικὴ ἀρετή* und der *τελεία ἀρετή* besteht; *συνεργεῖν* stellt den terminus technicus für den Bezug der natürlichen zur ethischen Tugend dar: MM I 34, 1197b 36–1198a 9. Es wird bei Ar. entweder mit dem Dativ oder mit *εἰς* bzw. *πρός τι* konstruiert, wobei es einmal durch „mitwirken, helfen", das andere Mal durch „mitbewirken, beitragen zu" zu übersetzen ist. Dabei ist jedoch nur der Blickpunkt verschoben; die Mithilfe beim Wirken besteht nicht in der äußerlichen Weise, daß das betreffende Werk auch ohne diese Mithilfe ausgeführt werden, die betreffende Disposition auch ohne sie zustandekommen könnte, sondern das Mitwirken ist notwendig. *συνεργεῖν* gebraucht die NE in ähnlichem Zusammenhang wie die MM nur einmal: EN III 11, 1116b 30: *οἱ μὲν οὖν ἀνδρεῖοι διὰ τὸ καλὸν πράττουσιν, ὁ δὲ θυμὸς συνεργεῖ αὐτοῖς*.

Das Verhältnis zwischen den ethischen Tugenden und der *φρόνησις* wird in MM zugleich als *συνεργεῖν* und als logische Akoluthie verstanden: MM II 3, 1200a 8–11: *οὔτε γὰρ ἄνευ τῆς φρονήσεως αἱ ἄλλαι ἀρεταὶ γίνονται, οὔθ' ἡ φρόνησις τελεία ἄνευ τῶν ἄλλων ἀρετῶν, ἀλλὰ συνεργοῦσί πως μετ' ἀλλήλων ἐπακολουθοῦσαι τῇ φρονήσει*. Hier liegt ein Zeugnis peripatetischer Antakoluthielehre vor (vgl. Dirlm. MM 367f.), die sich aber nur auf das gegenseitige Verhältnis der ethischen Tugenden einerseits und der *φρόνησις* andererseits bezieht (so auch Stob. II, Wa., 142, 6–13), nicht aber die Antakoluthie der ethischen Tugenden untereinander umschließt. Darum kann von vornherein nicht einmal der Verdacht stoischer Beeinflussung diese Stelle berühren.

Der hier wiedergegebenen Auffassung liegt folgendes Textverständnis zugrunde: der Satz *οὔθ' ἡ φρόνησις τελεία ἄνευ τῶν ἄλλων ἀρετῶν* wird im folgenden Satz erläutert, ohne daß ein neuer Gesichtspunkt hinzutritt. Der Gedanke vom „gegenseitigen Sich-stützen der ethischen Tugenden" (so Dirlm. MM 368 [53, 12] zu *συνεργοῦσι μετ' ἀλλήλων*) würde hier unvermittelt auftauchen, innerhalb des Satzzusammenhanges isoliert stehen und nichts zur Erklärung von *οὔθ' ... ἄνευ τῶν ... ἀρετῶν* beitragen. Die ethischen Tugenden wirken vielmehr gemeinsam (*μετ' ἀλλήλων*) mit der *φρόνησις* zusammen, tragen zu ihr bei, indem sie dabei zugleich deren logische Folge darstellen (*τῇ φρονήσει* ist abhängig von *συνεργοῦσι* und *ἐπακολουθοῦσαι*). Damit lehren die MM hier nichts, was über EN VI 13, 1144b 31f. und 1145a 1f. hinaus-

ginge. – Der *φρόνησις* folgen (*ἐπακολουθεῖν*) heißt also: von ihr impliziert sein als notwendige Voraussetzung (*ὧν οὐκ ἄνευ*) bzw. Beitrag (*συνεργεῖν*) zu ihr.

Dieselbe Entsprechung, die an der zitierten Stelle zwischen *ὧν οὐκ ἄνευ* bzw. *συνεργεῖν* und *ἐπακολουθεῖν* besteht, ist in VV als *συναίτιον* und *παρέπεσθαι* formuliert. Zu *οὗ οὐκ ἄνευ* und *συναίτιος* vgl. Dirlm. EN 336 [51, 1]. Belege: bei Plat.: Polit. 281 e 2 ff.: *ὧν μὴ παραγενομένων οὐκ ἄν ποτε ἐργασθείη τὸ προστεταγμένον* . . ., *ταύτας μὲν συναιτίους*, . . .; 287 d 2: . . . *θετέον ἁπάσας ταύτας ὡς οὔσας συναιτίους. ἄνευ γὰρ τούτων οὐκ ἄν ποτε γένοιτο* . . .; bei Ar.: Met. *Δ* 5, 1015 a 20: *ἀναγκαῖον λέγεται οὗ ἄνευ οὐκ ἐνδέχεται ζῆν ὡς συναιτίου*, Protr. B 42 Düring: *τὰ μὲν γὰρ δι' ἕτερον ἀγαπώμενα τῶν πραγμάτων ὧν ἄνευ ζῆν ἀδύνατον, ἀναγκαῖα καὶ συναίτια λεκτέον*. Es handelt sich hier um das *ἀναγκαῖον ἐξ ὑποθέσεως* (Phys. II 9), welches das zu einem Entstehen notwendige „Material" bezeichnet und als solches Ursache ist: vgl. bes. 200 a 5 f.: . . . *οὐκ ἄνευ* . . . *τούτων γέγονεν, οὐ μέντοι διὰ ταῦτα πλὴν ὡς δι' ὕλην*. Aus diesen und den oben zu *παρέπεσθαι* angeführten Belegen wird deutlich, daß *συναίτιον* das *οὗ οὐκ ἄνευ* in genetischer, *παρέπεσθαι* in logischer Hinsicht bezeichnet, die logische Hinsicht jedoch immer die zeitliche, genetische mitumfassen kann.

Zum Zusammenhang von *τὰ αἴτια* und *τὰ παρεπόμενα* vgl. Ar. Top. IV 5, 125 b 28–34: *ἐνίοτε δὲ καὶ τὸ παρακολουθοῦν ὁπωσοῦν ὡς γένος τιθέασιν, οἷον τὴν λύπην τῆς ὀργῆς* . . . *ὁ μὲν γὰρ ὀργιζόμενος λυπεῖται προτέρας ἐν αὐτῷ τῆς λύπης γενομένης·* . . . *ἡ λύπη τῆς ὀργῆς αἰτία, ὥσθ' ἁπλῶς ἡ ὀργὴ οὐκ ἔστι λύπη*. In VV sind offenbar mit den bei den Tugenden und Fehlern aufgeführten *παρεπόμενα* bzw. *ἀκολουθοῦντα* die *αἴτια* als *συναίτια*, notwendige Voraussetzungen verstanden. Es ist auffallend, daß in der Rhetorik nicht näher erklärt wird, was unter *τὰ ποιητικά* zu verstehen sei, auch offenbar weiterhin von ihnen nicht mehr die Rede ist.

Alle betrachteten Gegenüberstellungen von Beziehungen erweisen sich als Gegenüberstellungen der beiden Aspekte ein und desselben Verhältnisses. Jeweils stehen Eigenschaften, ohne die andere nicht sein können (*ὧν οὐκ ἄνευ*, auch formuliert als *συναίτιον, συνεργεῖν, παρέπεσθαι, ἐπακολουθεῖν* usf.) Eigenschaften gegenüber, die nicht ohne andere sein können (*οὐκ ἄνευ τῶν ἄλλων*, auch formuliert als *ἀπό, μέρος*). So verhält sich beispielsweise in MM *σύνεσις* zu *φρόνησις* gerade umgekehrt wie *δεινότης* zu *φρόνησις*, oder, anders ausgedrückt, *σύνεσις* zu *φρόνησις* ebenso wie *φρόνησις* zu *δεινότης*. Da also *μέρος* und *ὧν οὐκ ἄνευ* einander entgegengesetzt sind, wird ihre Gleichsetzung von Ar. mit Recht mehrfach getadelt: vgl. Pol. VII 8, 1328 a 22 f.: *οὐ ταῦτά ἐστι μόρια τῆς ὅλης συστάσεως, ὧν ἄνευ τὸ ὅλον οὐκ ἂν εἴη*, EE I 2, 1214 b 26: *ὧν ἄνευ γὰρ οὐχ οἷόν τε εὐδαιμονεῖν, ἔνιοι μέρη τῆς εὐδαιμονίας εἶναι νομίζουσι*, vgl. Stob. II (Wa.) 130, 8: *τὰ γὰρ ὧν ἄνευ πράττειν ὁτιοῦν ἀδύνατον, μέρη τῆς ἐνεργείας λέγειν οὐκ ὀρθόν*. (Vgl. Dirlm., Die Oikeiosis-Lehre Theophrasts, Philol. Suppl. XXX 13.)

Ein jedes der hier behandelten Verhältnisse ist also unter Austausch der beiden Bezugspartner auch in den Formen des entgegengesetzten Verhältnisses auszudrücken. So ist, um es an einem Beispiel aus VV nochmals zu veranschaulichen, *φρόνησις* Mitursache und logische Folge der *εὐβουλία*, eines ihrer Teile, so wie *ἐμπειρία* als Mitursache logische Folge der *φρόνησις* ist.

In der NE (z. B. EN X 10, 1179 b 29 ff.: *δεῖ δὴ τὸ ἦθος προυπάρχειν πως οἰκεῖον τῆς ἀρετῆς, στέργον τὸ καλὸν καὶ δυσχεραῖνον τὸ αἰσχρόν*) und den MM werden die natürlichen Tugenden als notwendige Voraussetzung und Beitrag zu den ethischen Tugenden angesehen (*ὧν οὐκ ἄνευ, συνεργεῖν*). In eben diesem Sinne haben sich *μνήμη* und

ἐμπειρία in VV als Mitursachen, als Voraussetzungen der *φρόνησις* erwiesen. Da ihr Verhältnis zugleich als *παρέπεσθαι* bezeichnet wird, können auch in den *παρεπόμενα* in VV natürliche Tugenden bzw. Fehler gesehen werden, die die Mitursachen der entsprechenden eigentlichen Tugenden und Fehler sind, sofern man sie nicht nur als gleichzeitig implizierte Eigenschaften des Trägers einer Tugend oder eines Fehlers ansehen will, d. h. das logische Verhältnis erfordert die genetische Interpretation nicht, kann aber der Ausdruck des genetischen Verhältnisses sein. Die Akoluthie kann auch dahingehend verflacht werden, daß sie bloß den Zusammenhang von Synonyma untereinander bezeichnet, indem mit der Nennung oder der Existenz einer bestimmten ethischen Qualität ihre Synonyma mitgegeben sind; so etwa sind wohl Teile zumal längerer Reihen von *ἀκολουθοῦντα* aufzufassen, z. B. bei der *ἀκολασία, ἀνελευθερία, μικροψυχία*. Die *μικρολογία* ist wohl weniger als Voraussetzung der *ἀνελευθερία* und der *μικροψυχία* aufzufassen denn als synonym zu beiden (vgl. Belege bei Plat. und Isokrates).

Die Alternative zwischen zwei Beziehungsmöglichkeiten in VV wird im Verständnis des *παρέπεσθαι* als logischen Ausdrucks für das Verhältnis der natürlichen Tugend zur eigentlichen die Frage sein, ob die betreffenden Eigenschaften als natürliche Eigenschaften oder als eigentliche Tugenden anzusehen sind. Im Zusammenhang der *φρόνησις* wird diese Frage entschieden, ebenso wie es in den MM – mit anderen Eigenschaften – geschieht. *ἐμπειρία* und *μνήμη* sind (wie *δεινότης* in MM) nur natürliche Voraussetzungen der *φρόνησις*, während *εὐβουλία* und *ἀγχίνοια* (wie *σύνεσις* in MM) eigentliche Tugenden sind. Das Verhältnis zwischen Gerechtigkeit und Frömmigkeit bleibt jedoch ungeklärt. Wird Frömmigkeit als ein Teil der Gerechtigkeit angesehen, so ist sie eine Tugend im eigentlichen Sinne. Ist sie jedoch logische Folge der Gerechtigkeit, so stellt sie lediglich eine der natürlichen Voraussetzungen dieser oder eine begleitende Eigenschaft des Gerechten dar.

Die Auffassung der logisch folgenden Eigenschaften als natürlicher Voraussetzungen der Tugenden und Fehler, als deren Mitursachen also im Sinne positiv oder negativ zu bewertender *πάθη* oder werthafter *ἤθη* soll noch mit einigen Parallelen belegt und durch Zeugnisse zum Zusammenhang bestimmter Tugenden und Eigenschaften, die hier als deren Folge auftreten, ergänzt werden.

Plat. gebraucht bereits den Terminus *ἕπεσθαι* zur Bezeichnung des Verhältnisses natürlicher zu eigentlicher Tugend: vgl. Legg. IV 709e 8 ff.: *ὃ δὲ καὶ ἐν τοῖς πρόσθεν ἐλέγομεν δεῖν ἕπεσθαι σύμπασιν τοῖς τῆς ἀρετῆς μέρεσιν, καὶ νῦν . . . τοῦτο συνεπέσθω . . . σωφροσύνην* (*τὴν δημώδη γε*), dazu Krämer, Arete 164: „die Naturanlage der *σωφροσύνη* ist die Voraussetzung aller übrigen *ἀρεταί*."

Von der *αἰδώς*, die in VV logische Folge der *σωφροσύνη* (50b 12), bei Ar. als wertmäßig bestimmtes *πάθος* eine natürliche Tugend, nicht Tugend im eigentlichen Sinne, d. h. nicht ethische Tugend ist (EE III 7, 1233b 26–29, EN IV 15, 1128b 10–33), heißt es EE III 7, 1234a 32: *ἡ αἰδὼς εἰς σωφροσύνην* (sc. *συμβάλλεται*), *διὸ καὶ ὁρίζονται ἐν τῷ γένει τούτῳ τὴν σωφροσύνην*. Die Schamhaftigkeit trägt zur Besonnenheit bei (*συμβάλλεσθαι* entspricht dem in der oben zitierten Stelle der MM gebrauchten *συνεργεῖν*; vgl. MM II 10, 1208a 12–20: *συμβάλλεσθαι, συμπαρορμᾶν, συνεργεῖν*; die NE gebraucht im selben Sinne auch *συντείνειν εἰς*: IV 13, 1127a 34, s. u. S. 87); eben deswegen wird sie auch – unrichtigerweise – als Genus der Besonnenheit angesehen. Als Beitrag und Mitursache kann sie ebensogut als logische Folge – die ebenso unrichtigerweise oft als Genus angesehen wird – betrachtet werden.

Die Naturanlage ἦθος . . . στέργον τὸ καλόν, die vor der Tugend vorhanden sein muß (δεῖ προυπάρχειν, EN X 10, 1179b 29) tritt als τὸ εἶναι φιλόκαλον in VV 51b 36 unter den ἀκολουθοῦντα der ἀρετή im allgemeinen auf.

Die μισοπονηρία ist in VV logische Folge der Gerechtigkeit (50b 24). Plut. De virt. mor. 12 (451 E) verwendet für ihr Verhältnis zur Gerechtigkeit den Terminus συνεντείνειν: πολὺ χρησιμώτερα τὰ τῶν παθῶν θρέμματα τῷ λογισμῷ συμπαρόντα καὶ συνεντείνοντα ταῖς ἀρεταῖς, ὁ θυμὸς τῇ ἀνδρείᾳ μέτριος ὤν, ἡ μισοπονηρία τῇ δικαιοσύνῃ . . . Statt Ausrottung der πάθη, zu denen μισοπονηρία gehört, lehrt Plutarch hier ihre Pflege und Lenkung (451 C). Nicht die Furcht ist zu beseitigen, sondern die zu große Furcht; ebenso darf nur der zu starke Haß des Bösen (τὴν ἄγαν μισοπονηρίαν . . .) beseitigt werden: dann wird der Mensch gerecht ohne Rohheit und Heftigkeit (452 A, B). Plut. verwendet zur Bekämpfung der stoischen Lehre vom Verhältnis der πάθη zum λογισμός platonisch-aristotelisches Gedankengut (Metriopathie). Die Frage der Mittelquelle ist jedoch nicht geklärt (vgl. Konrat Ziegler, Artikel Plutarchos RE XXI 1, 769f.). Vgl. MM I 5, 1185b 13–32; bes. 23ff.: ἐὰν μὲν γάρ τινα λίαν ποιήσῃς ἄφοβον . . ., οὐκ ἀνδρεῖος ἀλλὰ μαινόμενος, ἂν δὲ φοβούμενον πάντα, δειλός· . . . καὶ γὰρ οἱ λίαν φόβοι καὶ πάντες φθείρουσι, καὶ οἱ περὶ μηθὲν δὲ ὁμοίως . . . 29: οἱ μέτριοι αὔξουσι τὴν ἀνδρείαν, vgl. 20f.: συμμέτρων δὲ γινομένων σῴζεται . . .

In der theophrastischen Ethik werden die πάθη unterschieden in πάθη ἀστεῖα, φαῦλα und μέσα. Zu den ersteren zählen φιλία, χάρις, νέμεσις, αἰδώς, θάρσος, ἔλεος (vgl. Stob. II [Wa.] 142, 15ff.). Diese sind in VV als παρεπόμενα aufgeführt: αἰδώς (s. o.), θάρσος (50b 5), ἔλεος (als ἐλεητικὸν εἶναι 50b 33), zahlreiche Zusammensetzungen mit φιλο- (φιλανθρωπία, φιλόφιλος, φιλόξενος usw.), sowie indirekt χάρις, nämlich als μνήμη ἀγαθή (51b 34; s. zur Stelle), und νέμεσις, mit φιλεῖν τοὺς ἀγαθούς, μισεῖν τοὺς φαύλους (51b 31; s. zur Stelle; allerdings nicht unter den begleitenden Zügen).

Neben natürlichen Tugenden, die als positive πάθη anzusehen sind (das Wort πάθος begegnet in VV nicht), werden mehrfach positive oder negative Beschaffenheiten des ἦθος sowohl unter den Charakteristika als auch unter den logisch folgenden Eigenschaften genannt (fünfmal: 50a 42: ἄπικρον . . . τῷ ἤθει καὶ ἀφιλόνεικον, 50b 32: ἡ τοῦ ἤθους ὑγρότης καὶ εὐαγωγία, 50b 40: ἁπλοῦς . . . τῷ ἤθει καὶ γενναῖος, 51a 15: τὸ ἀφιλόνεικον τοῦ ἤθους, 51a 8: τὸ παροξυντικὸν τοῦ ἤθους καὶ εὐμετάβολον), die alle als natürliche Verfaßtheiten aufzufassen sind.

In völlig anderer Weise befaßt sich Ar. in der Rhetorik in einem kurzen Passus mit den παρακολουθοῦντα: Rhet. I 9, 1367a 33–b 3: . . . καὶ ἕκαστον δ᾽ἐκ τῶν παρακολουθούντων ἀεὶ κατὰ τὸ βέλτιστον (sc. ληπτέον), οἷον τὸν ὀργίλον καὶ τὸν μανικὸν ἁπλοῦν καὶ τὸν αὐθάδη μεγαλοπρεπῆ καὶ σεμνὸν καὶ τοὺς ἐν ταῖς ὑπερβολαῖς ὡς ἐν ταῖς ἀρεταῖς ὄντας, οἷον τὸν θρασὺν ἀνδρεῖον καὶ τὸν ἄσωτον ἐλευθέριον· . . . Beginnend mit dem Beispiel αὐθάδης – μεγαλοπρεπής, σεμνός geht Ar. auf die häufig gegebene Verwandtschaft von μεσότης und ὑπερβολή über; die Mesoteslehre taucht also im Zusammenhang mit dem logischen Terminus παρακολουθεῖν auf, um zu Täuschungsmanövern verwandt zu werden; denn daß der ὑπερβάλλων der Tugendhafte, d. h. μέσος, sei, wird die Menge glauben: δόξει . . . γὰρ τοῖς πολλοῖς (b 3). Dennoch wird παρακολουθεῖν nicht in anderer Weise verstanden, als es in VV geschieht. Es wird nicht behauptet, daß der αὐθάδεια die σεμνότης logisch folge, der αὐθάδης also σεμνός sei, sondern nur, daß αὐθάδεια Eigenschaften impliziere, die – κατὰ τὸ βέλτιστον – als σεμνότης auszulegen sind. Das entspricht der Anweisung in a 33f.: ληπτέον . . . τὰ σύνεγγυς τοῖς

ὑπάρχουσιν ὡς ταὐτὰ ὄντα. Das bedeutet zugleich, daß der Lobredner einen Mann, der *αὐθάδης* ist, als einen *σεμνός* loben soll. Über die *παρακολουθοῦντα* wird hier die Grenze von lobens- und tadelnswert vertuscht, die in VV mit dem betonten Hinweis auf die Lobenswürdigkeit der den Tugenden logisch folgenden Eigenschaften und die Geltung des Gegenteils bei dem Entgegengesetzten festgelegt ist. – Die Beobachtung der hier zugrundeliegenden Mesoteslehre sollte davon abhalten, ihr Fehlen in dem voraufgegangenen Katalog von Tugenden und Fehlern damit zu erklären, daß Ar. sie zur Zeit der Abfassung der Rhetorik noch nicht „kannte" (vgl. Krämer, Arete 360 u. 365).

ὑπεῖναι: nach der Aufzählung der Eigenschaften, die der Feigheit logisch folgen, steht der Satz (51 a 15 f.): *ὕπεστι δέ τις καὶ εὐλάβεια καὶ τὸ ἀφιλόνεικον τοῦ ἤθους*. Die erstere Eigenschaft gehört auch zu den *παρεπόμενα* der Besonnenheit (50 b 12), die zweite ist auch ein Charakteristikum der Gelassenheit (50 a 43). Infolgedessen kann schon der Sache nach *ὕπεστι* . . . nicht gleichbedeutend mit *ἔστι ὑπὸ τὴν δειλίαν* sein, womit *εὐλάβεια* ein *εἶδος* der Feigheit wäre; dann implizierte nämlich Besonnenheit eine Unterart der Feigheit. Der arist. Sprachgebrauch kennt *ὑπεῖναι* insbesondere als Terminus für das Zugrundeliegen der Materie (vgl. Phys. V 2, 226 a 10, Met. *Λ* 1, 1069 b 6); es ist gleichbedeutend mit *ὑποκεῖσθαι*. Wir gewinnen also offenbar das angemessene Verständnis des in VV Gesagten, wenn wir *εὐλάβεια* als eine *ὕλη* der Feigheit, d. h. als eine notwendige Voraussetzung betrachten. (*ὕλη* als *ὧν οὐκ ἄνευ*: vgl. Phys. II 9, 199 b 34ff.) Dieselbe Bedeutung hatten wir jedoch auch hinter *παρέπεσθαι* erkannt (vgl. Pol. V 10, 1312 a 31ff.: *ὑποκεῖσθαι γὰρ δεῖ τὸ τοῦ σωθῆναι μηδὲν φροντίζειν . . . οἷς ἀκολουθεῖν μὲν δεῖ τὴν Δίωνος ὑπόληψιν, οὐ ῥᾴδιον δ' αὐτὴν ἐγγενέσθαι πολλοῖς·*), so daß die Frage zu beantworten ist, warum eine solche Wendung nicht auch hier gewählt wurde. Die Lösung liegt wohl darin, daß die beiden positiven Eigenschaften nicht in einer Reihe mit den zuerst aufgezählten logisch folgenden Eigenschaften genannt werden konnten und sollten, da für diese nach dem Eingang der Schrift die Tadelnswürdigkeit feststeht. Mit *τις εὐλάβεια* ist nicht eine negative und von der *εὐλάβεια*, die der Besonnenheit folgt, schlechthin verschiedene gemeint, sondern eine bestimmte Form der als ein Ganzes zur Besonnenheit gehörigen *εὐλάβεια*, welche Form infolgedessen durchaus auch positiv und lobenswert ist.

εἶδος: hier gilt es, den Unterschied zwischen *μέρος* und *εἶδος* klar zu machen, deren Bedeutungen einander zwar nahestehen, die aber nicht schlechthin gleichgesetzt werden können, wie es Gauthier 152 mit Anm. 4 tut: er verweist für diese Gleichsetzung u. a. auf *εὐσέβεια* als *μέρος* der *δικαιοσύνη* und *ἀσέβεια* als *εἶδος* der *ἀδικία* in VV. Gerade die Beobachtung, daß VV *μέρος* nur im Zusammenhang mit Tugenden, *εἶδος* dagegen nur bei Fehlern gebraucht (an drei Stellen, an denen immer der betreffende Fehler in drei *εἴδη* aufgeteilt wird: 51 a 3: *ὀργιλότης*, 51 a 30: *ἀδικία*, 51 b 4: *ἀνελευθερία*), sollte aufmerken und nach einem Unterschied zumindest fragen lassen.

Abgesehen davon, daß *μέρος* nicht Ausdruck der logischen Unterordnung sein kann, liegt der Unterschied zwischen *μέρος* und *εἶδος* in der verschiedenen Art von Einheit, welche dem *ὅλον* und dem *γένος* zukommt. Ein Ganzes ist real antreffbar, da es numerische Einheit besitzt, während ein Genus als nur synonyme Einheit nie real antreffbar ist, sondern sich nur jeweils vermittels Kontraktion durch eine Differenz in einem *εἶδος* verwirklicht. Während also, um die von Gauthier aus VV

herangezogenen Stellen als Beispiel aufzugreifen, die Ganzheit der Gerechtigkeit sich in einer Person verwirklicht, ist Ungerechtigkeit nur in spezifisch verschiedenen Typen anzutreffen; während gerechte Menschen hinsichtlich ihrer Gerechtigkeit gleich sind, unterscheiden sich ungerechte Menschen spezifisch voneinander.

Das bedeutet nicht, daß verschiedene Aspekte einer Tugend nicht auch *εἴδη* genannt werden könnten; nur handelt es sich dann nicht um verschiedene Typen bloß synonymer Identität, sondern um verschiedene Bereiche, in denen sich jeweils die „übergeordnete" Tugend in stets gleicher Weise äußert. Alle *εἴδη* dieser Art sind real summierbar und in einem Menschen anzutreffen. Der Träger eines der *εἴδη* ist der Möglichkeit nach auch Träger aller anderen; Träger eines einzelnen allein ist er nur *ἐνεργείᾳ*, der *ἕξις* nach stets Träger der Gesamttugend und aller ihrer *εἴδη*. Das Beispiel hierfür ist die Dihärese der Gerechtigkeit in den Div. Arist. (4 Mutschmann): *τῆς δὲ δικαιοσύνης ἐστὶν εἴδη τρία· ἡ μὲν γὰρ αὐτῆς ἐστι περὶ θεούς, ἡ δὲ περὶ ἀνθρώπους, ἡ δὲ περὶ ἀποιχομένους*. Der Struktur nach stimmt damit VV 50b 19ff. überein: *ἔστι δὲ πρῶτα τῶν δικαίων τὰ πρὸς τοὺς θεούς, εἶτα* . . ., so daß man auch hier von *εἴδη* sprechen könnte. Es ist aber nicht zu übersehen, daß diese Dihärese von der auf einige Fehler in VV und bei Ar. (s. u.) sowie allgemein in der stoischen Ethik auf die Kardinaltugenden und -fehler angewandten Dihärese (vgl. Dihärese der Gerechtigkeit SVF III, 64 Z. 24f.) verschieden ist. In den Div. Arist. wird übrigens nur die Gerechtigkeit, keine andere der Kardinal- oder der arist. Haupttugenden, in der beschriebenen Weise aufgegliedert. (Sehr ähnlich wie in den Div. Arist. und VV sieht die Dihärese der Gerechtigkeit bei Menander, *Περὶ ἐπιδεικτικῶν*, Rhet. Gr. III 361, 17–20 Spengel aus, nur daß er statt *εἴδη* in *μέρη* unterteilt; die auf Götter, Menschen und Verstorbene bezüglichen „Teile" der Gerechtigkeit sind *εὐσέβεια, δικαιοπραγία ὁσιότης*.)

Der Besitz einer Eigenschaft also, die „Teil" einer andern ist, setzt den Besitz dieser (und damit aller ihrer Teile) voraus, der Besitz des Ganzen ist notwendig gefolgt vom Besitz der Teile. (Vgl. Hieroclis Comm. in Aureum Carmen, Mull. I 423: *ἡ εὐορκία, ὡς ἀεὶ σύμφυτος καὶ ὀπαδὸς τῆς εὐσεβείας . . . μέρος γὰρ οὐ μικρόν ἐστι τῆς εὐσεβείας*.); der Besitz eines *εἶδος* beinhaltet den Besitz weiterer *εἴδη* nicht, da das Genus nur als Prädikationsmöglichkeit anwesend ist. Wir fassen damit die Lehre von der Einheit und Ganzheit der Tugend: jede Tugend ist ein Ganzes und enthält alle ihre Teile, während die Fehler innerhalb generischer Einheit eine Vielfalt von Typen enthalten, die einander womöglich sogar ausschließen. So heißt es EN IV 11,1126a 11ff. von den Formen der *ὀργιλότης*: *οὐ μὴν ἅπαντά γε τῷ αὐτῷ ὑπάρχει, οὐ γὰρ ἂν δύναιτο εἶναι. τὸ γὰρ κακὸν καὶ ἑαυτὸ ἀπόλλυσιν, κἂν ὁλόκληρον ᾖ, ἀφόρητον γίνεται.* Im Zusammenhang der *ἀνελευθερία* sagt Ar. (EN IV 3, 1121b 16ff.): *καὶ διατείνει δ'* (sc. *ἡ ἀνελευθερία*) *ἐπὶ πολύ, καὶ πολυειδές ἐστιν· πολλοὶ γὰρ τρόποι δοκοῦσιν τῆς ἀνελευθερίας εἶναι·. . . οὐ πᾶσιν ὁλόκληρος παραγίνεται, ἀλλ' ἐνίοτε χωρίζεται.* Sowohl die EE als auch die MM sprechen bei der *ἀνελευθερία* von *εἴδη*: EE III 4, 1232a 10ff., MM I 24, 1192a 8–14: *ἔστι δὲ καὶ τῆς ἀνελευθεριότητος εἴδη πλείω, οἷον . . .· πάντες δ' οὗτοι ὑπὸ τὴν ἀνελευθεριότητα πίπτουσιν· τὸ μὲν γὰρ κακὸν πολυειδές, τὸ δ' ἀγαθὸν μονοειδές, . . . ὁμοίως ἡ μὲν ἀρετὴ ἁπλοῦν, ἡ δὲ κακία πολυειδές.* (Zu diesem Passus der MM und dem Gedanken der Eingestaltigkeit des Guten und der Vielgestaltigkeit des Bösen vgl. Dirlm. MM 291 [31, 7].) Diese Stelle ist der einzige Beleg im arist. Corpus für *πίπτειν ὑπό* als identisch mit *εἶναι εἶδός τινος* (fehlt bei Btz. sowohl s. v. *πίπτειν* als auch s. v. *ὑπό* c. acc.). An den übrigen Belegstellen von *πίπτειν ὑπό*, einmal EN, dreimal Top.,

hat es die Bedeutung von „fallen unter" im Sinne von „Gegenstand sein von, zum Erkenntnis- bzw. Untersuchungsbereich gehören von". Das Verhältnis von Genos und Eidos kann auch durch *περιέχειν* und umgekehrt durch *περιέχεσθαι* ausgedrückt werden: vgl. MM I 8, 1186b 2, EN V 2, 1129b 10. *περιέχεσθαι ὑπό τινος* entspricht dem *ὑπό τι εἶναι*, vgl. Btz. s. v. *περιέχειν* und Dirlm. MM 217 [16, 16].

Die NE verwendet den Ausdruck *εἶδος* weder bei der *ὀργιλότης* noch bei der *ἀνελευθερία*; im letzteren Falle wird das Wort *πολυειδές* erläuternd von *πολλοὶ τρόποι* aufgenommen. Vgl. Theophrast, bei Stob. III (He.) 208, Z. 5–7: je nachdem die Gerechtigkeit auf die *νόμοι τῆς φύσεως* oder die *νόμοι τῆς πόλεως* bezogen ist, werden zwei *τρόποι τῆς δικαιοσύνης* unterschieden. Auch bei [Ar.] Rhet. ad Al. wird bei Dihäresen oft nicht *εἴδη*, sondern *τρόποι* gebraucht, z. B. 8, 1428a16.

Aus diesen Bemerkungen ergibt sich folgendes: mit der Widerlegung Gauthiers entfällt ein Argument für späten Ansatz der Schrift. Es hat sich herausgestellt, daß ein Einfluß der stoischen Lehre von den über- und untergeordneten Tugenden nicht vorhanden ist, vielmehr das Verhältnis von Tugenden und Fehlern zu bestimmten Eigenschaften grundsätzlich anders aufgefaßt ist. Die Schrift spiegelt ein Stadium der Katalogisierung und Verbindung von ethischen Qualitäten wider, das unabhängig von der stoischen Systematik ist, unter Umständen ihr vorausliegt und sie erst ermöglicht. Vgl. O. Regenbogen, Art. Theophrastos RE 1496 zur theophrastischen Ethik: „Die *ἕξεις* rücken in das System der Tugenden ein, und mindestens der Tendenz nach ist in diesem locker gewordenen System auch Platz für die *ὑποτεταγμέναι ἀρεταί*, wie die Stoa sie ausgebildet hat." Ähnlich äußert sich schon Chr. Aug. Brandis, Handb. d. Gesch. d. Griech.-Röm. Philosophie III 1, Berlin 1860, 357, worauf Regenbogen verweist.

Zu zweit bieten diese Bemerkungen die Voraussetzung der folgenden Interpretation der implizierten Eigenschaften. Die Aufgabe einer solchen Interpretation kann nur sein, den Zusammenhang der aufgezählten ethischen Qualitäten einmal mit der jeweiligen Tugend bzw. dem jeweiligen Fehler und zum andern untereinander aufzuklären. Als Quelle oder Parallele kann akademisches oder peripatetisches Material dann gelten, wenn die betreffende Eigenschaft in der Literatur dieser Schulen als natürliche Vorform der gleichen Tugend betrachtet wird, ihr synonym oder nahestehend ist oder im gleichen Zusammenhang mitbehandelt wird.

πραότης und *ἐγκράτεια* sind die einzigen Tugenden, bei denen keine logisch folgenden Eigenschaften aufgezählt werden, während sich an die ihnen entgegengesetzten Fehler ebenso wie an alle anderen Fehler die Aufzählung von implizierten Eigenschaften anschließt. Diese Eigentümlichkeit erfordert eine Erklärung. Dabei muß die Frage so gestellt werden: warum werden die zur Charakteristik der Gelassenheit genannten Eigenschaften nicht in substantivischer Form als logische Folge wiederholt wie z. B. bei der Tapferkeit *τὸ εὔτολμον* (sc. *εἶναι*) *πρὸς τοὺς κινδύνους* durch *εὐτολμία* (50b 1, 4f.), bzw. warum werden sie nicht selbst gleich als logisch folgend aufgeführt wie z. B. entsprechende Eigenschaften bei der Heftigkeit (*ἀκολουθεῖ . . . τὸ παροξυντικὸν τοῦ ἤθους καὶ εὐμετάβολον* 51a 7f.)? Daß die genannten Eigenschaften der Gelassenheit ihr auch logisch folgen, ihrem Begriff impliziert sind, steht von vornherein fest. Daß sie nicht logisch folgende Eigenschaften genannt werden, ist dann vielleicht dadurch zu erklären, daß die logische Akoluthie das Verhältnis der natürlichen Voraussetzungen zur Tugend darstellt, die betreffenden Eigenschaften also impliziert sind als zugleich zeitlich vorgegeben (*προυπάρχειν*). Das bedeutet zu-

gleich, daß die *ἀκολουθοῦντα* auch ohne die betreffende Tugend möglich sind, indem sie selbst die Tugend nicht implizieren. Die im *πραότης*-Abschnitt genannten Eigenschaften liegen demnach der Gelassenheit nicht auch voraus, sondern implizieren ihrerseits ebenfalls die Gelassenheit. Es gibt keine natürlichen Voraussetzungen für sie, keine Eigenschaften, die auf sie hinwirken, zu ihr beitragen. In den aufgeführten Eigenschaften, die natürliche Verfaßtheiten des *ἦθος* und der Seele darstellen, ist Gelassenheit unmittelbar gegeben, so daß sich also als Grund für das Fehlen logisch folgender Eigenschaften ergibt, daß die Gelassenheit selbst als eine einer natürlichen Tugend nahestehende Tugend betrachtet wird.

Das Fehlen von *ἀκολουθοῦντα* bei der Beherrschtheit ist dann nur in dem Sinne zu erklären, daß es deshalb keine natürlichen Voraussetzungen für sie geben kann, weil sie, im Unterschied zur Besonnenheit, ganz auf der Kraft des *λογισμός* beruht, alles „Natürliche" also eher im Gegensatz zu ihr steht. Die beiden Begründungen für das Fehlen logisch folgender Eigenschaften stützen also einander: natürliche Voraussetzungen fehlen entweder, weil die betreffende Tugend selbst eine natürliche Verfassung des *ἦθος* darstellt oder weil eine Vermittlung durch natürliche Voraussetzungen der Sache nach unmöglich ist. Daß die entgegengesetzten Fehler logisch folgende Eigenschaften haben, hat in beiden Fällen nichts Merkwürdiges: daß *ἀκρασία* natürliche Voraussetzungen hat, die die Begierden unterstützen, das Fliehen der Unlust begünstigen und zum Sieg über den *λογισμός* beitragen, ist von vornherein verständlich. Daß *ὀργιλότης* natürliche Voraussetzungen hat, wird einleuchtend, wenn man bedenkt, daß *πραότης* nur in eingeschränkter Weise Gegensatz der *ὀργιλότης* ist und daß es mit der *μεγαλοψυχία* eine Tugend gibt, die über die natürliche Seelenruhe hinausgeht. So gehört beispielsweise zu den logisch folgenden Eigenschaften der Heftigkeit die *μικρολογία*, die ebenfalls eine Begleiterscheinung der *μικροψυχία* ist. Ferner ist das Gegenteil des Charakterzuges *τιμωρητικός* der Heftigen als ein Kennzeichen des *μεγαλόψυχος* angeführt (50 b 41: *οὐ τιμωρητικός*).

Mit dem Fehlen der *ἀκολουθοῦντα* bei den beiden genannten Tugenden fassen wir einen Reflex ihrer Sonderstellung bei Ar. Bei der *ἐγκράτεια* der arist. Ethiken ist diese Sonderstellung offenkundig. In der Tugendliste Rhet. I 9 fehlen sowohl *ἐγκράτεια* als auch *πραότης*. Die Sonderstellung der *πραότης* wird von den Ethiken nur in der NE spürbar: nicht nur daß sie in Ermangelung eines Namens für die *μεσότης* in bezug auf den Zorn eine behelfsmäßige Bezeichnung darstellt, obwohl sie sich dem wenig angemessen zeigt (vgl. EN IV 11, 1125 b 26–1126 a 3; Reflexion über Unangemessenheit der *πραότης* als Bezeichnung der richtigen Mitte in bezug auf den Zorn fehlt in EE III 3, 1231 b 5–26, MM I 22, 1191 b 23–38), sondern vor allem, daß sie aus dem Zusammenhalt der ersten Tugenden (*ἀνδρεία*, *σωφροσύνη*) gelöst ist (Reflex des Zusammenhangs jedoch: EN V 3, 1129 b 19–23) und erst nach der *μεγαλοψυχία* und der *μεσότης περὶ τιμήν*, vor den gesellschaftlichen Tugenden behandelt wird (sie gehört gegenüber der Gruppe der großen zentralen Tugenden schon zum „Rest": EN II 7, 1108 a 3ff.: *νῦν δὲ περὶ τῶν λοιπῶν . . ., ἔστι δὲ καὶ περὶ τὴν ὀργὴν ὑπερβολὴ καὶ . . ., εἰσὶ δὲ καὶ ἄλλαι τρεῖς μεσότητες . . .*).

Hinzukommt, daß die Gestalt der *πραότης* in VV nicht der gleichnamigen arist. Tugend entspricht, sondern der in der Rhet. unter den *πάθη* behandelten und dort als das der *ὀργή* entgegengesetzte *πάθος* und nicht als die der Untugend *ὀργιλότης* entgegengesetzte Tugend dargestellten *πραότης* am nächsten steht (Rhet. II 3, 1380 a 6f.; II 1, 1378 a 19–22). Verwandt ist auch Top. IV 5, 125 b 23: *πρᾶος* als

ἀπαθής gegenüber *ὀργή*. Der Tadel EN II 2, 1104b 24f. der Bestimmung von Tugend als *ἀπάθεια* und *ἠρεμία* trifft die *πραότης* in VV mit ihrer Charakteristik *τὸ ἠρεμαῖον ἐν τῇ ψυχῇ*.

5,7 (49a 31) „die Seele nach Platon . . . dreigeteilt". Der Verfasser legt seiner Liste der Tugenden und Fehler als Ordnungsprinzip die platonische Dreiteilung der Seele zugrunde. Die Übernahme dieser psychologischen Lehre samt der ausdrücklichen Berufung auf Platon hat in der bisherigen Diskussion jeweils das Hauptargument für den vorgeschlagenen zeitlichen Ansatz geliefert, indem damit entweder der frühe „platonisierende" Aristoteles oder ein später „eklektischer" Peripatetiker als Verfasser erwiesen zu sein schien. Ein derartig zugkräftiges Argument ließ die Notwendigkeit aufmerksamer Interpretation der Schrift als ganzer zurücktreten. Obwohl wir der Ansicht sind, daß begründete Antworten auf die Fragen, die wir an die Schrift gestellt sehen, gerade über die Einzelinterpretation der Tugenden und Fehler zu suchen sind, ist doch auch abgesehen von deren Ergebnissen schon hier zu den im Zusammenhang mit der Seelendreiteilung geäußerten Auffassungen einiges vorzubringen, was zumindest die Stringenz jener Argumente, falls sie solche beanspruchen sollten, in Frage stellt.

Zunächst ist festzustellen, daß hier in VV mit der Dreiteilung der Seele nicht das Kardinaltugendensystem verbunden ist wie immer bei Plat. (z. B. rep. IV 441 c ff., 443 c ff.). Mit den Kardinaltugenden ist die Dreiteilung jedoch verbunden in der arist. Topik (Top. V 6, 136b 10–14; 8, 138b 1–5; vgl. Arnim, Topik 12f.) sowie bei späteren eklektischen Schriftstellern. (Vgl. H. Strache, Der Eklektizismus des Antiochus von Askalon, Philol. Unters. Berlin 1921, 46f.; zu Panaitios: 46 mit Anm. 6; vgl. ferner: Albinos, Didaskalikos 29, dazu: Ueberweg-Praechter I (1926[12]), 544; Apuleius, De Plat. et eius dogmate, II 6, p. 108, 26–109, 16 Th.; Diog. Laert. III 90f.)

Die Verbindung der Seelendreiteilung mit einer längeren Tugendliste ist singulär; angesichts der Tatsache, daß die drei Teile der Seele bei Plat. und dem frühen Ar. sowie durchweg im Eklektizismus mit dem Kardinaltugendensystem verknüpft sind, werden die bisher vorgebrachten Schlüsse hinsichtlich der Datierungsfrage der behandelten Schrift fraglich.

Zellers Behauptung, die vier platonischen Haupttugenden seien in VV ebenso wie die Dreiteilung der Seele zugrunde gelegt (vgl. o. S. 18), ist unverständlich. Zwar sind diese vier Tugenden alle aufgeführt und wie bei Plat. auf die Seelenteile und die ganze Seele verteilt (schon darin sind gewisse Unterschiede zu beachten, s. u. S. 52f. und S. 53), haben aber in keiner erkennbaren Weise einen Vorrang vor den anderen vier genannten Tugenden. Außerdem decken sie sich inhaltlich nicht mit den plat. Tugenden, was vor allem bei der *φρόνησις* und der *δικαιοσύνη* auch oberflächlicher Betrachtung evident wird; s. u. S. 69ff. und S. 86ff..

Von Kardinaltugenden zu reden bzw. ein Kardinaltugendensystem aufzustellen, ist nur dann sinnvoll, wenn dieses den ganzen Bereich sittlichen Verhaltens ausschöpft, d. h. alle anderen Tugenden abgeleiteten Charakters sind. D. A. Rees (Bipartition of the soul in the Early Academy, JHS 77, 1957, 112–118) sieht den Zusammenhang von Seelendreiteilung und Kardinaltugendensystem bei Plat. in dem Sinne gegeben, daß diese das Prinzip für die Vollständigkeit des Tugendsystems mit vier Vertretern darstellt. Das bedeutet nicht, daß das Kardinaltugendensystem auf

eine zweigeteilte Seele nicht anwendbar wäre, sondern nur, daß in diesem Falle nicht mehr einsichtig zu machen wäre, warum die Zahl der Tugenden auf vier beschränkt sein sollte.

Das eigentliche Anliegen des zitierten Aufsatzes, eine Lehre, die Seelenzweiteilung betreffend, schon für die frühe Akademie nachzuweisen und ihre Funktion zu erörtern (vgl. bes. 117f. zu Ar. Protr. fr. 6 p. 35 Ross = fr. 6 Walzer; Iambl. Protr. cap. 7; EN I 13, 1102a 26–28; De an. III 9, 432a 24–26; 113f. zu MM I 1, 1182a 23ff.), berührt unsere Frage weniger, wiewohl der genannte Nachweis ein unbefangenes Auswerten der Seelendreiteilung in VV für die Verfasserschaft etwa des jungen Ar. zumindest bedenklich erscheinen läßt.

Unsere Frage ist, ob die in VV als Ausgang gesetzte plat. Seelendreiteilung im Rahmen peripatetischer Ethik Vergleichbares hat. Dabei ist zu beachten, daß bloßes Referat dieser Lehre oder Anwendung in Verbindung mit dem Kardinaltugendensystem keine Entsprechung darstellt. In diesen Zusammenhang gehört der Hinweis auf Plut. De virt. mor. Kap. 3 (442 A, B): Ar. habe in späterer Zeit die Zweiteilung der Seele vertreten, indem er die von Plat. übernommene und zuerst vertretene Dreiteilung dahingehend abgeändert habe, daß er das *θυμοειδές* und das *ἐπιθυμητικόν* zum *ἄλογον* oder *παθητικόν*, gegenübergestellt dem *λογιστικόν*, zusammengefaßt habe, weil auch der *θυμός* eine *ἐπιθυμία* darstelle. Diese Äußerung Plutarchs bringen Düring 353ff. und G. Verbeke, Plutarch and the development of Ar. (Aristotle and Plato in the mid-fourth century, Göteborg 1960, 236–247) in Verbindung mit Kap. 7 derselben Schrift (447 F), wo Ar., neben Chrysipp und Demokrit, als ein Philosoph erscheint, der im Laufe seines Lebens verschiedentlich frühere Ansichten aufgegeben habe. – Als erster hatte Werner Jaeger, *Ἀπαρχαί*, Hermes 64, 1929, 22 auf diese Stelle aufmerksam gemacht als auf ein antikes Zeugnis für die Entwicklung des Ar. und damit seine platonisierende Frühepoche. Die einzige erhaltene Schrift des Ar., in welcher mit der plat. Psychologie wirklich operiert wird – wiewohl nur in Exempeln zu logischen Termini und Regeln –, ist die Topik. Wenn Düring im Zusammenhang mit der Behandlung der genannten Stellen aus Plutarch schreibt (355): „He (sc. Plutarch) obviously regarded the VV and De mundo as genuine works of Aristotle“, ohne diese Behauptung zu begründen, so erhebt sich der Verdacht, er denke, was VV betrifft, eben an die Seelendreiteilung, d. h. er meine, Plutarch stütze seine Bemerkung neben der Topik auch auf VV als eine arist. Schrift. Aus der Topik ist im ganzen für VV kein Aufschluß zu erhalten. Mit der dreigeteilten Seele sind nur die Kardinaltugenden verknüpft. Doch begegnen auch andere Tugenden, wie z. B. *σοφία*, *ἐπιείκεια*, *πραότης*, *ἐγκράτεια*, die nicht auf die Haupttugenden zurückgeführt werden. Ihrem Zusammenhang mit den Kardinaltugenden und den Seelenteilen geht Arnim, Topik 41ff. nach.

In den Ethiken fehlt ein ausdrücklicher Beleg für die Anwendung der platonischen Seelendreiteilung auf die Tugendlehre, so daß der Verfasser von VV nicht mit ihnen in direkte Verbindung gebracht werden kann. Dennoch sind folgende beide Fragen im Zusammenhang unseres Problems nicht ohne Bedeutung: 1. Hat Ar. seine für die ethische Untersuchung verwandte Lehre von der Zweiteilung der Seele im Gegensatz zur plat. Dreiteilung empfunden, d. h. polemisiert er dort, wo er die eigene Lehre vorführt, gegen Platon? 2. Finden sich Spuren der ursprünglicheren Dreiteilung in den arist. Ethiken? Sobald nämlich festzustellen ist, daß die plat. Psychologie in ihrer Anwendung auf die Ethik für Ar. kein Objekt polemischer

Auseinandersetzung ist und Drei- und Zweiteilung der Seele nicht als entscheidende, d. h. die plat. und die arist. Lehre und Schule trennende Unterschiede angesehen werden können, wird Zellers Behauptung hinfällig, ein früher Peripatetiker hätte kaum so unbefangen an Plat. anknüpfen können, wie es in VV geschehe.

Daß in De an. III 9, 432 a 22ff. die Dreiteilung der Seele und die Zweiteilung nebeneinander getadelt werden, zeigt ihre relative Ununterschiedenheit nur insofern, als der beiden zugrundeliegende Gedanke des „Teiles der Seele" es ist, der einer kritischen Prüfung ausgesetzt wird. (Vom Begriff *ὄρεξις* bzw. der Fähigkeit des Begehrens aus, dem *ὀρεκτικόν* also, wird sowohl die Zweiteilung als auch die Dreiteilung fraglich, indem mit ihnen jenes Vermögen entweder in zwei oder in drei Einzelvermögen aufgespalten wird.) Jedoch zeigt sich hier das arist. Selbstverständnis der Seelenzweiteilung seiner Ethik: das dem *λόγον ἔχον* gegenüberstehende *ἄλογον* ist die Zusammenfassung von *θυμός* und *ἐπιθυμία*. (Auf eben dieses Zeugnis spielte auch Plutarch an der oben zitierten Stelle an, s. o. S. 45.) In der peripatetischen Ethik bei Stob. (II, Wa., 117, 16ff.) wird das dem *λογικόν* gegenüberstehende *ἄλογον* aufgeteilt in *ἐπιθυμητικόν* und *θυμικόν*. Von hier aus gesehen besteht also kein wesentlicher Unterschied zwischen der Drei- und Zweiteilung der Seele. (Dem arist. Selbstverständnis seiner Seelenzweiteilung entsprechen die doxographischen Zeugnisse, die für Plat. Dichotomie angeben; schon MM 1182 a 23ff., dann Aët. Plac. IV 4. 1, Theodoret. Cur. Graec. Aff. V 19, Tertull. De anim. 14. 2 und 16. 1.)

Die Zweiteilung der Seele bringt Ar. in EN I 13, 1102 a 26ff. (von der implizierten Problematik des Begriffs *μόριον*, sowie von dem *θρεπτικόν* sehen wir hier ab) unter Berufung auf die exoterischen Logoi vor, ohne Polemik gegen Plat. Diese Zweiteilung der Seele hat eine andersartige Funktion als die der platonischen Dreiteilung: sie ist Grundlage der Zweiteilung der Tugenden (EN I 13, 1103 a 3–10) in ethische und dianoetische (vgl. Stob. II, Wa., 117, 11ff.: zwei Seelenteile *λογικόν* und *ἄλογον*: „*ὥστε διττὸν καὶ τῶν ἀρετῶν τὸ εἶδος*", nämlich *θεωρία* und *πρᾶξις*). Das Fehlen dieser Unterscheidung und die Anwendung einer anderen psychologischen Gliederung als der arist. Zweiteilung in VV hängen also miteinander zusammen.

Zugleich wirkt jedoch in der NE die Dreiteilung nach: so darin, daß Ar. an die Tapferkeit, die er als erste ethische Tugend behandelt, die Besprechung der Besonnenheit unmittelbar anschließt und dies Verfahren folgendermaßen begründet: EN III 13, 1117 b 23: *δοκοῦσι γὰρ τῶν ἀλόγων μερῶν αὗται εἶναι αἱ ἀρεταί*. Der Anonymus legt bei seiner Interpretation dieser Stelle (169, 20–26) vor allem Gewicht auf das *δοκεῖν*: Ar. sage nicht, daß Tapferkeit und Besonnenheit allein die Tugenden des *ἄλογον* seien, sondern daß sie dies den Philosophen vor ihm zu sein schienen (*ἀλλ' ὡς τούτων μόνων δοκουσῶν τοῖς πρὸ αὐτοῦ*). Es folgt ein Hinweis auf Plat., dessen *θυμικόν* und *ἐπιθυμητικόν*. Daß Ar. auf Plat. anspiele, mache der Ausdruck *τὰ ἄλογα μέρη* deutlich. (Aspasius 87, 34 benennt ohne Hinweis auf Plat. und offenbar, ohne irgendeine Schwierigkeit zu sehen, die *ἄλογα μέρη* als *ἐπιθυμητικόν* und *θυμοειδές*.) Der Satz ist also gleichbedeutend mit einem Satz folgenden Wortlautes: *κατὰ Πλάτωνα τῆς ψυχῆς τριμεροῦς λαμβανομένης τῶν ἀλόγων μερῶν αὗταί εἰσιν αἱ ἀρεταί*. Die überwundene Lehre von den beiden alogischen Seelenteilen und ihren Tugenden (Kardinaltugenden) gibt also hier die Ursache für die Reihenfolge in der Behandlung der Tugenden ab. Falls der zitierte Satz nicht als bloße Anspielung auf Plat., d. h. als eigentlich inhaltliche Konsequenzen erfordernd angesehen wird, ergibt sich dabei ein gewisser Widerspruch zwischen Tapferkeit und Besonnenheit als „den"

Tugenden der *ἄλογα μέρη* – sofern man das arist. *ἄλογον* seinem Selbstverständnis folgend mit der Summe dieser Teile gleichsetzt – und der nachfolgenden Behandlung anderer ethischer Tugenden, d. h. anderer Tugenden des *ἄλογον*. (Vgl. EN III 3, 1111 a 25. 27. b 1 f.: als *ἄλογα πάθη* werden nur *ἐπιθυμία* und *θυμός* behandelt; EN III 4, 1111 b 11ff.: die Dreiheit *ἐπιθυμία, θυμός, βούλησις*, die bei der Bestimmung der *προαίρεσις* zur *ὄρεξις* zusammengefaßt wird, ist dieselbe wie in der oben zitierten Stelle aus De an., vgl. auch De an. II 3, 414 b 2.)

In MM I 4, 1185 a 21 wird die Seelendreiteilung genannt ohne Hinweis auf Plat., sowie ohne Kritik. Darin sieht man entweder Nähe zur arist. Topik (Arnim, Topik 6ff.; Dirlm. MM 204 [13, 11]) oder einen die theophrastische Ethik kennzeichnenden Zug (Walzer, MM 168ff. unter Hinweis auf Stob. II, Wa., 117, 16ff., die Unterteilung des *ἄλογον* in *ἐπιθυμητικόν* und *θυμικόν*; im allgemeinen wird jedoch in der theophrastischen Ethik mit der arist. Zweiteilung gearbeitet. – Die MM legen der Tugendlehre durchweg die Zweiteilung zugrunde, die dort auf Plat. zurückgeführt wird: MM I 1, 1182 a 23ff.; vgl. Dirlm. MM 163 [6, 4].)

Dirlm. MM 164 f. macht darauf aufmerksam, daß anstelle des platonischen *θυμοειδές* an allen den Stellen, die auch wir bisher berührt haben, das Wort *θυμικόν* steht; das gehe wohl auf eine Änderung der Akademie zurück, da *θυμικός* im Corpus Platonicum nur einmal in den Def. begegnet: *ὀργή· παράκλησις τοῦ θυμικοῦ εἰς τὸ τιμωρεῖσθαι* (415 e 11). *θυμοειδές* als Bezeichnung eines Seelenteils gibt es bei Ar. nur Top. II 7, 113 a 36, b 1; IV 5, 126 a 8, 10 (*θυμικόν* außer der zitierten Stelle der MM nur zweimal in De an.; cf. Mutschmann, p. XXII), während *θυμοειδής* zur Bezeichnung einer natürlichen Anlage neben *θυμικός* weiter gebraucht wird (vgl. Btz.). Der Umstand, daß in VV der zweite Seelenteil *θυμοειδές* heißt, kann dennoch nur schwerlich als ein chronologisches Indiz gelten, da *θυμοειδές* auch nach der Einführung von *θυμικόν* weiter gebraucht wird. (So in [Plat.] Def. neben *θυμικόν* an der zitierten Stelle auch *θυμοειδές*, 413 a 7: *ῥαθυμία· . . . ἀπάθεια τοῦ θυμοειδοῦς*, Diog. Laert. III 67: *λογικόν, θυμοειδές, ἐπιθυμητικόν* neben III 90 (= Div. Arist. 12 Mutschmann, vgl. [1]): *λογιστικόν, ἐπιθυμητικόν, θυμικόν*; vgl. Mutschmann, p. XXII sq. Belege für den Peripatos: [Ar.] Physiogn. 2, 807 a 14. In der doxographischen Literatur und bei eklektischen Philosophen überwiegt das Wort *θυμικόν* (auch steht häufig *τὸ λογικόν* für *τὸ λογιστικόν*): so gebraucht z. B. der Mittelplatoniker Albinos im Didaskalikos nur *θυμικόν*. Andererseits spricht Plutarch an der erwähnten Stelle in De virt. mor., an der er deutlich auf Ar. De an. III 9, 432 b 3 ff. anspielt, vom *θυμοειδές* (oder auch *θυμούμενον*), während Ar. doch im gleichen Zusammenhang *θυμικόν* gebraucht hatte. Von den Kommentatoren schließlich, die wir zu EN III 13, 1117 b 23 herangezogen hatten, benennt der Anonymus unter Hinweis auf Plat. den fraglichen Seelenteil *θυμικόν*, Aspasius ohne Hinweis auf Plat. *θυμοειδές*).

Die bisherigen Betrachtungen haben gezeigt, daß sich, solange die Ergebnisse der übrigen Interpretation unberücksichtigt bleiben, aus der Einführung der platonischen Seelendreiteilung und dem ausdrücklichen Bezug auf Plat. allein ein Kriterium für einen bestimmten zeitlichen Ansatz nicht ergibt. Soviel ist jedoch deutlich geworden, daß die Verbindung der platonischen Psychologie mit einer Liste von acht Tugenden bzw. Fehlern die bisherigen Behauptungen, nämlich Frühansatz einerseits und Datierung in die Zeit des Eklektizismus andererseits, eher unwahrscheinlich macht. Da in der theophrastischen Ethik die Dreiteilung der Seele zumindest eine Rolle gespielt hatte – das Bewußtsein, daß sie von Plat. stammte, konnte dabei wohl

auch noch kaum verloren gegangen sein –, ist es keineswegs ausgeschlossen, daß ein Peripatetiker der Zeit um 300 v. Chr. so schrieb, wie es der Verfasser von VV tut. Walzers Anmerkung zu seiner Behandlung der zitierten Stelle der MM (I 4, 1185 a 21), in deren Zusammenhang er auf die theophrastische Ethik verwies (170 Anm. 1): „An die Schrift VV (49 a 31 ff.) ist hier nicht zu denken; sie ist später als MM und die peripatetische Ethik, an die Areios sich anschloß.“ ist keine Gegeninstanz, da es Walzer fernlag, den von der communis opinio getragenen Spätansatz der Schrift, wie ihn Zeller begründete, anzuzweifeln, er vielmehr von diesem Spätansatz ausging.

Daß der betrachtete Abschnitt eklektischen Charakter hat, sollte mit den bisherigen Ausführungen nicht abgestritten werden. Es kommt darauf an zu zeigen, welche Form hier der Eklektizismus hat. Auf jeden Fall ist deutlich, daß keineswegs genuin Platonisches mit genuin Aristotelischem verkittet worden ist. Vielmehr ist eine von der arist. Tugendlehre der Ethiken wie von der plat. Bedeutung der ethischen Psychologie verschiedene einheitliche Gestalt gegeben. Das Fehlen der Mesotes-Lehre steht in Zusammenhang mit der fehlenden Unterscheidung ethischer und dianoetischer Tugenden; das letztere wiederum beraubt die arist. Zweiteilung der Seele ihrer Funktion und macht sie für einen Peripatetiker in diesem Falle unanwendbar. Er kann aber die von Plat. herrührende Seelendreiteilung anwenden, sobald sie ihrer Funktion, Grundlage des Kardinaltugendensystems zu sein, entkleidet ist. Das ist dadurch möglich, daß die Seelenteile nur noch der Lokalisierung der Tugenden dienen (vgl. Dirlm. MM 287), indem sie Grundlage der peripatetischen *πάθος*-Lehre (s. u. S. 51 f.) werden, wie das etwa schon in der arist. Topik angelegt ist und auch von den Div. Arist. widergespiegelt wird, nicht mehr Elemente eines innerseelischen Zusammenspiels sind; besonders deutlich wird das in VV an der *σωφροσύνη* (s. u. S. 52 f.) und der *δικαιοσύνη* (s. u. S. 53).

In der Anwendung einer von Plat. begründeten Psychologie – der Hinweis auf sie ist nicht mehr als eine Art „Zitat“ – auf eine Tugendliste, wie sie in VV vorliegt, kann daher selbst für den Bereich des frühen Peripatos kaum etwas Anstößiges gesehen werden, zumal dieser offenbar eklektische Züge hatte (vgl. o. S. 26 f.). Die Gestalt der Liste schließlich, nach Bestand, Zahl und Reihenfolge (s. u. S. 49 ff.) fällt, mit Ausnahme der Aufnahme der *ἐγκράτεια* (s. u. S. 53 u. 62 f.), nicht aus dem Rahmen der überlieferten peripatetischen Listen und bietet keinen Anhalt, sie dem Peripatos, auch in den ersten Generationen nach Ar., abzusprechen.

5,7 (49 b 26) „die Tugend des vernünftigen Teils die Verständigkeit“. Aus der Tatsache, daß *φρόνησις* in VV praktische Klugheit ist, d. h. der arist. *φρόνησις* näher steht als der platonischen (vgl. u. S. 69 ff.), zugleich die einzige Tugend des *λογιστικόν*, d. h. die Tugend des *λογιστικόν* darstellt, ergibt sich, daß das *λογιστικόν* gegenüber dem Bedeutungsumfang bei Plat. eingeschränkt ist auf das *λογιστικόν* im arist. Sinne, wie es EN VI 2, 1139 a 3–15 bestimmt wird.

Zusammenstellung der Belege bei Ar. für den Ausdruck „Tugend eines bestimmten Teiles“ (nicht aus der Topik, da dort von vornherein das Kardinaltugendensystem erkennbar zugrunde liegt): EN III 13, 1117 b 23 f.: *δοκοῦσι γὰρ τῶν ἀλόγων μερῶν αὗται* (sc. *ἀνδρεία καὶ σωφροσύνη*) *εἶναι αἱ ἀρεταί*, . . ., EN VI 2, 1139 a 3–17, z. B. 15 ff.: *ληπτέον ἄρ' ἑκατέρου τούτων* (sc. *τῶν μερῶν τῶν τοῦ λόγον ἔχοντος*) *τίς ἡ βελτίστη ἕξις· αὕτη γὰρ ἀρετὴ ἑκατέρου*, 5, 1140 b 25 f.: *φρόνησις* als *ἀρετὴ τοῦ δοξαστικοῦ* = *τοῦ λογιστικοῦ*, vgl. 13, 1143 b 16 f.; 1144 a 2; a 9 f.: *τοῦ δὲ τετάρτου μορίου τῆς ψυχῆς οὐκ ἔστιν ἀρετὴ*

τοιαύτη, τοῦ θρεπτικοῦ, vgl. MM I 4, 1185a 23f. Rhet. I 9, 1366b 20: *φρόνησις* ... *ἀρετὴ διανοίας* (*φρόνησις* ist in der Tugendliste der Rhet. die einzige Tugend, die als „Tugend von etwas" bestimmt wird). Im Zusammenhang mit *λόγον ἔχον* und *ἄλογον* (arist. Seelenzweiteilung) ist nur von „Tugend in ..." die Rede: vgl. MM I 5, 1185b 3–8: ... *ἐν μὲν* ... *τῷ λόγον ἔχοντι* ... *φρόνησις, ἀγχίνοια, σοφία*, ... *ἐν δὲ τῷ ἀλόγῳ* ... *σωφροσύνη, δικαιοσύνη, ἀνδρεία, ὅσαι καὶ ἄλλαι τοῦ ἤθους δοκοῦσιν ἐπαινεταὶ εἶναι.* EE VIII 1, 1246b 23f.: *ἡ φρόνησις ἡ ἐν τῷ λογιστικῷ τὴν ἐν τῷ ἀλόγῳ ἀκολασίαν* ... Diese Zusammenstellung läßt erkennen, daß von „Tugend eines Teiles" mit Ausnahme der dianoetischen Tugenden, die als bester Zustand von Unterabteilungen des *λόγον ἔχον* gefaßt werden, nur im Zusammenhang mit *ἀνδρεία, σωφροσύνη* (Kardinaltugenden) die Rede ist. Andererseits wird auch im Rahmen der Kardinaltugendenlehre von Tugend bzw. Fehler „in" einem Seelenteil gesprochen: vgl. Div. Arist. [2] Mu.: ... *ἡ μὲν φρόνησις ἐν τῷ λογιστικῷ, ἡ δὲ δικαιοσύνη ἐν πᾶσι τούτοις τοῖς μέρεσι γίγνεται, ἡ δὲ ἀνδρεία ἐν τῷ θυμικῷ κτλ.* [3]: *ἔστι δὲ ἡ μὲν ἀφροσύνη ἐν τῷ λογιστικῷ, κτλ.*

5,8 ff. (49b 26ff.) „Verständigkeit ... Gelassenheit ..." usw. Hier werden acht Tugenden aufgeführt. Mit Ausnahme der *φρόνησις* sind es nur solche, die bei Ar. dem *ἄλογον* angehören und die bis auf *ἐγκράτεια* ethische Tugenden sind. Die arist. Zweiteilung in *λόγον ἔχον* und *ἄλογον* als die Voraussetzung der Unterscheidung ethischer und dianoetischer Tugenden, die in dieser Unterscheidung ihr Recht und ihre Begrenzung findet, wäre hier also gar nicht am Platze.

Die meisten zum Vergleich heranzuziehenden arist. oder peripatetischen Listen oder Zusammenstellungen von Tugenden enthalten ausschließlich ethische Tugenden; infolgedessen fehlt *φρόνησις*. Wie in VV ist jedoch *φρόνησις* in die Liste aufgenommen: in EE, in Rhet. (wo ebenfalls kein Zusammenhang zwischen *φρόνησις* einerseits und den übrigen Tugenden andererseits ausgesprochen ist), sowie bei Stob. II (Wa.) 145, 19 ff. (zweite Tugendliste), wo vor die mit MM in der Reihenfolge übereinstimmende Aufstellung ethischer Tugenden *σοφία* und *φρόνησις* gesetzt sind. Die erste Tugendliste bei Stob. mündet in einen kurzen Abschnitt über die *φρόνησις* ein (142, 6–13).

Betrachtet man die Liste in VV (unter Ausschluß von *φρόνησις* und *ἐγκρατεια*; letztere nimmt in der arist. Ethik eine Sonderstellung ein) zugleich mit arist. Zusammenstellungen von Tugenden, so springt zunächst ins Auge, daß die Reihenfolge in VV mit der der Tabelle in EE II 3, 1220b 38 ff. übereinstimmt, sobald die dort überschießenden Tugenden wegfallen, d. h. im einzelnen: *πραότης* und *ἀνδρεία* stehen in EE nicht nur nebeneinander, sondern *πραότης* ist auch vor *ἀνδρεία* genannt, so daß sie überhaupt die erste Stelle der Liste einnimmt. Die Tugenden, die VV der ganzen Seele zuweist, stehen in derselben Reihenfolge: *δικαιοσύνη* (bzw. *δίκαιον*) an erster Stelle, dann *ἐλευθεριότης*, zuletzt *μεγαλοψυχία*. Rein deskriptiv heißt das, VV enthält eine Tugendliste, die gegenüber der *ὑπογραφή* der EE um *αἰδώς, νέμεσις, ἀλήθεια, φιλία, σεμνότης, μεγαλοπρέπεια* gekürzt ist, d. h. gekürzt ist 1. um diejenigen ethischen Qualitäten, die als uneigentliche Tugenden in EE III 7 abgehandelt werden: sie sind nicht mit *προαίρεσις* verbunden und im eigentlichen Sinne *πάθη*. Zu diesen natürlichen Tugenden gehören nach EE III 7 *νέμεσις, αἰδώς, φιλία, σεμνότης, ἀλήθεια*; dort erfahren wir auch den Grund für die Stellung der *αἰδώς* vor *σωφροσύνη*, der *νέμεσις* vor *δικαιοσύνη* in der Liste des zweiten Buches. 2. um *μεγαλοπρέπεια*: ein Motiv für

das Fehlen der *μεγαλοπρέπεια* in VV könnte man darin sehen, daß diese Tugend der *ἐλευθεριότης* besonders nahe steht, was sich beispielsweise darin äußert, daß in der auf die Tabelle in EE folgenden Erläuterung (1221 a 33 ff.) die Extreme der *ἐλευθεριότης* erst nach denen der *μεγαλοψυχία* behandelt werden, so daß sich unmittelbar an diese die Extreme der *μεγαλοπρέπεια* anschließen. Dieser Anschluß erfolgt mit *ὁμοίως* . . . – eine ausgeführte Bestimmung zu geben, ist nach der vorausgegangenen Bestimmung des *ἄσωτος* und des *ἀνελεύθερος* nicht notwendig – und dem nachfolgenden Hinweis auf den Sonderbezug der *μεγαλοπρέπεια* gegenüber der *ἐλευθεριότης*, auf das *πρέπον*. Nach EN IV 4, 1122 a 18 ff. unterscheidet sich *μεγαλοπρέπεια* von *ἐλευθεριότης* durch die Größenordnung ihrer Objekte, so daß sich, nach EN IV 10, 1125 b 1 ff., *ἐλευθεριότης* zu *μεγαλοπρέπεια* verhält wie die *μεσότης ἐν τιμῆς ὀρέξει* zu *μεγαλοψυχία*. Beide Tugenden, *ἐλευθερίοτης* und *μεγαλοπρέπεια*, haben jedoch denselben Bereich, nämlich *τὰ χρήματα*. Die Definition der *ἐλευθεριότης* in VV: *ἀρετὴ* . . . *εὐδάπανος εἰς τὰ καλά*, sowie einige Einzelzüge, wie z. B.: *κατασκευαστικὸς τῶν περιττῶν καὶ καλῶν καὶ διαγωγὴν ἐχόντων ἡδεῖαν ἄνευ τοῦ λυσιτελοῦντος* (50 a 13, b 29 f.) entsprechen einer Sicht der *ἐλευθεριότης*, die der *μεγαλοπρέπεια* sehr nahe steht und diese überflüssig macht.

Zur Liste der EE ist noch zu bemerken, daß sie erstens *καρτερία* enthält, die in EN VII 2, 1145 b 8 ff. im Zusammenhang der *ἐγκράτεια* behandelt wird und ebenfalls keine Tugend darstellt, zweitens, daß sie als einzige Liste ethischer Tugenden (1220 b 34) die *φρόνησις* (an letzter Stelle) enthält und diese ebenfalls als *μεσότης* betrachtet.

Bei unserem Vergleich mit der Tabelle der EE hat sich gezeigt, daß VV den Kernbestand der arist. Tugenden enthält: sämtliche natürlichen Tugenden fehlen; ohne diese schließt sich die Liste in EE, abgesehen von der zuletzt genannten *καρτερία*, zum Katalog in VV zusammen. Daß *ἐλευθεριότης* eher als *μεγαλοπρέπεια* zum Kernbestand – dieses Wort nie chronologisch, sondern ranganzeigend verstanden – gehört, zeigt sich beispielsweise daran, daß in EN X 8, 1178 a 25–b 7, einer Stelle, die sich an den Protreptikos (fr. 58 Rose = fr. 12 Ross) anlehnt, statt von der platonischen Kardinaltugendenvierzahl von vier ethischen Tugenden, dem *ἐλευθέριος*, dem *δίκαιος*, dem *ἀνδρεῖος* und dem *σώφρων* die Rede ist. (Vgl. W. Jaeger, Aristoteles 1955^2, 74)

Die Betrachtung der Zusammenstellung der Tugenden in der NE muß mit Vorbehalten geschehen, da auch in der Entfaltung der Liste der EE die Reihenfolge nicht eingehalten wird, wie erst recht nicht in der ausführlichen Behandlung. Es soll daher nur festgestellt werden, daß in EN II 7 der Zusammenhalt von *πραότης* und *ἀνδρεία* gelöst ist, indem die *πραότης*, auch in der Behandlung, hinter den *φιλότιμος* gestellt ist, daß *δικαιοσύνη* an den Schluß tritt (wie auch in der Darstellung der EE; vgl. III 7, 1234 b 13 f.), *ἐλευθεριότης* und *μεγαλοψυχία* über die nun zwischen ihnen stehende *μεγαλοπρέπεια* benachbart sind, die in VV fehlenden übrigen Tugenden (mit Ausnahme von der *μεσότης ἐν τιμῆς ὀρέξει*) in einer Reihe zwischen *πραότης* und *δικαιοσύνη* aufgeführt sind als a) die Dreiergruppe der gesellschaftlichen Tugenden *ἀλήθεια*, *εὐτραπελία*, *φιλία*, b) die beiden lobenswürdigen Mitten eines *πάθος*: *αἰδώς* und *νέμεσις*.

Die Reihenfolge der Behandlung in MM stimmt damit weitgehend überein: an Abweichungen ist hier nur die der Stellung der *πραότης* (zwischen *σωφροσύνη* und *ἐλευθεριότης*) namhaft zu machen.

Die zweite Tugendliste im Abriß der peripatetischen Ethik, den Areios Didymos aufgezeichnet hat (Stob. II [Wa.] 145, 21–146, 14), stimmt mit der Reihenfolge in MM genau überein.

Die erste Tugendliste (140, 18–141, 2) enthält nur sieben Tugenden, darunter keine von denen, auf deren Sonderstellung in EE und EN wir hingewiesen haben. Diese Liste unterscheidet sich im übrigen von der in VV dadurch, daß sie von *σωφροσύνη* eingeleitet wird, daß sie gemeinsam mit den arist. Ethiken *μεγαλοπρέπεια* aufführt (an letzter Stelle, anschließend an *μεγαλοψυχία*), daß *ἐγκράτεια* wie in den Ethiken fehlt. Übereinstimmung mit VV besteht in der Stellung von *πραότης* und *ἀνδρεία* zueinander (mit EE, gegen alle übrigen Listen) und in der Reihenfolge und Zusammenstellung von *δικαιοσύνη*, *ἐλευθεριότης*, *μεγαλοψυχία*. Diese unmittelbare Aufeinanderfolge dieser drei Tugenden ist die einzige und bedeutsame Übereinstimmung, die nur diesen beiden Listen gemeinsam ist.

Die Tugendliste in der arist. Rhetorik I 9 enthält, wie VV, acht Tugenden, und zwar: *δικαιοσύνη*, *ἀνδρεία*, *σωφροσύνη*, *μεγαλοπρέπεια*, *μεγαλοψυχία*, *ἐλευθεριότης*, *φρόνησις*, *σοφία*; von diesen fehlen in VV *μεγαλοπρέπεια* und *σοφία*. Von der letzteren wird in der Rhet. keine Definition gegeben. Von den Tugenden in VV fehlen in der Rhet. *ἐγκράτεια* und *πραότης*; der *πρᾶος* wird im Zusammenhang mit den *πάθη* behandelt (II 3). Die Liste der Rhet. enthält ebensowenig wie VV einen Hinweis auf den Unterschied ethischer und dianoetischer Tugenden noch eine Andeutung der Mesotes-Lehre. Beides gehört zusammen; die Mesotes-Lehre wird in den arist. Ethiken im Anschluß an die Unterscheidung ethischer und dianoetischer Tugenden für die ethischen Tugenden eingeführt und nur auf diese angewandt. (Vgl. EN II 5, 1106 a 26–b 34; EE II 3, 1220 b 21–35; MM I 5, 1185 b 13–32.) Es kann daher keineswegs die Rede davon sein, daß dem Autor von VV „jedes tiefere Verständnis für das aristotelische *μεσότης*-Schema abzugehen" scheine (U. Knoche, Magnitudo animi 32 Anm. 137), da das Gleiche auch für Aristoteles selbst als den Verfasser der Tugendliste im ersten Rhetorikbuch gelten müßte. (Zu *μεσότης* in der Rhetorik s. o. S. 39 f.)

5,8 (49 b 27) „die Gelassenheit und die Tapferkeit". Die Nachbarstellung von *πραότης* und *ἀνδρεία* ist durch ihre gemeinsame Lokalisierung begründet. Das ist sowohl platonisch als auch gut aristotelisch. (Belege: siehe Dirlm. EN 383 [86,4]; MM 286 f. [30, 10]: Hinweise auf Plat. und Ar. Top.) Zwar läßt die NE diesen Zusammenhang nicht mehr erkennen, die Reihenfolge aber in der Behandlung der Tugenden in der EE und auch in den MM (*πραότης* an dritter Stelle, nach *ἀνδρεία* und *σωφροσύνη*) ist u. U. eine Spur dieser ursprünglichen Zusammengehörigkeit. Die gemeinsame Zuordnung der Gelassenheit und der Tapferkeit zum *θυμοειδές* besteht jedoch in VV den Definitionen dieser Tugenden zufolge in der Lokalisierung jener *πάθη* im *θυμοειδές*, denen gegenüber sie Unbeweglichkeit darstellen, nämlich der *ὀργή* und des *φόβος* (bzw. plur.; VV 50 a 5: *πρὸς ὀργὰς . . . δυσκίνητοι*, a 7: *δυσέκπληκτοι . . . ὑπὸ φόβων*, vgl. Ar. Top. IV 5, 126 a 8: *ὁ δὲ φόβος ἐν τῷ θυμοειδεῖ*, a 10: *ἡ δὲ ὀργὴ ἐν τῷ θυμοειδεῖ*). Während nach der platonischen Betrachtungsweise, wie sie uns beispielsweise in rep. II 375 c 1 ff., Theaet. 144 a 3 ff. entgegentritt, der Tapfere und der Zornesmütige beide *θυμοειδεῖς* sind und daher die Einmütigkeit der beiden Tugenden Tapferkeit und Gelassenheit problematisch erscheint, sofern an ihre Wirklichkeit in einem Menschen gedacht ist, tritt dieses Problem nach der in den Definitionen in VV ausgedrückten Auffassung der beiden Tugenden nicht auf, ja, erscheint unverständ-

lich. Sowohl Gelassenheit als auch Tapferkeit erscheinen als ruhiger unbewegter Seelenzustand gegenüber einem andringenden *πάθος*. Damit schließen die Definitionen eine eventuelle Gegensätzlichkeit aus; in den Einzelbestimmungen klingt eine solche jedoch an. (S. u. S. 111 f.)

Mit der Beobachtung, daß die Zugehörigkeit dieser Tugenden auf der Lokalisierung der entsprechenden *πάθη* im *θυμοειδές* beruht, ergibt sich zugleich ein Hinweis für die auffallende Stellung der *πραότης* vor der *ἀνδρεία* in VV, in der *ὑπογραφή* der EE und der ersten Tugendliste des Areios Didymos. Diese Reihenfolge, samt der sich unmittelbar darauf anschließenden *σωφροσύνη* (und *ἐγκράτεια*), entspricht nämlich der Reihenfolge, in der ihre *πάθη* bei Platon (*ὀργή* immer vor *φόβος*; vgl. Ast.) genannt und überaus häufig im Peripatos aufgezählt werden. (Bei Ar. häufig anders; jedoch *ὀργή* vor *φόβος*: EN II 4, 1105 b 21 ff.; vgl. Pol. VIII 5, 1340 a 19 f.: *ὀργῆς καὶ πραότητος, ἔτι δ' ἀνδρείας καὶ σωφροσύνης*; MM I 7, 1186 a 12: Aufzählung der *πάθη* beginnt mit *ὀργή*, es folgt *φόβος*, dann andere; Peripatos: bei Stob. II [Wa.] 139, 5: *ὀργή, φόβος, μῖσος* usf.; anders 142, 15 ff.; [Ar.] Probl. XXIX 13, 951 b 27 f.: *τὸ . . . ἀδικεῖν καὶ δι' ὀργὴν καὶ διὰ φόβον καὶ δι' ἐπιθυμίαν καὶ δι' ἄλλα πολλὰ γίνεται . . .*; [Ar.] Physiogn. 805 a 29 ff.: *. . . τῷ ὀργιζομένῳ, τῷ φοβουμένῳ, τῷ ἀφροδισιάζοντι, καὶ τῶν ἄλλων παθημάτων ἑκάστῳ*, 807 a 13 ff.: *ἀγανακτῶν, ὀργιζόμενος – ῥαθύμως διακείμενος, ἀνδρεῖος – δειλός . . .* zum *θυμοειδές* gehörig. – [Ar.] Probl. XXVII: *ὅσα περὶ φόβον καὶ ἀνδρείαν* wahrt ebenfalls den Zusammenhang von *φοβεῖσθαι* und *ὀργίζεσθαι*, indem Fragen, das Zürnen betreffend, in diesem Buch über die Tapferkeit mitbehandelt werden; vgl. Kap. 3, 947 b 23 ff., 37 ff.)

Die Nennung der Tugenden *πραότης, ἀνδρεία, σωφροσύνη, ἐγκράτεια* in dieser Reihenfolge entspricht also der Reihenfolge der *πάθη*: *ὀργή, φόβος, ἡδονή* bzw. *ἐπιθυμία*. Zugleich zeigt sich, daß die Tugenden, die derart auf ein *πάθος* bezogen sind, an erster Stelle behandelt werden, wie auch im ganzen bei Ar., wo zumindest *ἀνδρεία* und *σωφροσύνη* vor den übrigen Tugenden dargestellt werden, für die nicht ein *πάθος*, sondern vorwiegend ein Gegenstandsbereich als Bezug angegeben wird (*τιμή, χρήματα, κέρδος*). So heißt es nach der Behandlung der *ἀνδρεία, σωφροσύνη* und *πραότης* EE III 4, 1231 b 27 f.: *ἔστι δὲ καὶ ἡ μεγαλοψυχία καὶ ἡ μεγαλοπρέπεια καὶ ἡ ἐλευθεριότης μεσότητες*, und zwar *καὶ* deshalb, weil die Mesotes-Lehre primär in bezug auf die *πάθη* entwickelt worden ist.

5,9 (49 b 27) „des begehrenden die Besonnenheit". Während bei Plat. *σωφροσύνη* nicht Tugend eines Seelenteiles ist, sondern in der Harmonie zwischen den beherrschten Seelenteilen und dem herrschenden Teil besteht, d. h. deren Einigkeit hinsichtlich der Notwendigkeit ist, daß das *λογιστικόν* herrsche (vgl. z. B. rep. IV 442 c 10 ff.; [Plat.] Def. 411 e 9: (sc. *σωφροσύνη*) *συμφωνία ψυχῆς πρὸς τὸ ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι*), ist sie hier, wie auch in der Topik (Top. V 6, 136 b 13 f., 8, 138 b 2 ff.; vgl. Arnim, Topik 51: Ar. kritisiere die plat. *σωφροσύνη* als „*συμφωνία* zwischen dem führenden und den beiden dienenden Seelenteilen" a) „wegen des übertragenen Ausdruckes" *συμφωνία*, b) aus sachlichen Gründen: für Ar. ist *σωφροσύνη* „die spezifische Tugend des *ἐπιθυμητικόν*", während sie für Plat. – als *συμφωνία* – *οὐχ ὥσπερ ἡ ἀνδρεία καὶ ἡ σοφία ἐν μέρει τινὶ ἐνοῦσα – ἀλλὰ δι' ὅλης τέταται*, rep. 431 e) und den Div. Arist. ([2] Mutschmann) Sondertugend des *ἐπιθυμητικόν* und dieses offenbar deshalb, weil sie auf die im *ἐπιθυμητικόν* lokalisierte *ἡδονή* bezogen ist. (Vgl. Top. IV 5, 126 a 9: *ἡ μὲν λύπη ἐν τῷ ἐπιθυμητικῷ – ἐν τούτῳ γὰρ καὶ ἡ ἡδονή*.) Als Sondergut des *ἐπιθυμητικόν* erscheint die

σωφροσύνη beispielsweise auch bei Albinos, Didask. 29: ... *περὶ δὲ τὸ ἐπιθυμητικὸν τῆς σωφροσύνης* (sc. *συνισταμένης*) ..., *τοῦ δὲ ἐπιθυμητικοῦ* (sc. *τελειότης*) *ἡ σωφροσύνη* (vgl. Ueberweg-Praechter 544), während Plotin I 2 (19) *Περὶ ἀρετῶν*, Kap. 1, 18f. (3) *σωφροσύνη* sieht *ἐν ὁμολογίᾳ τινὶ καὶ συμφωνίᾳ ἐπιθυμητικοῦ πρὸς λογισμόν*. (Vgl. R. Harder Ib Komm. 563f.; Plotins Behandlung der Darstellung bei Albinos gegenübergestellt.)

5,10 (49b28) „Beherrschtheit". Der auffälligste Unterschied gegenüber den arist. und den anderen peripatetischen Listen, zugleich der einzige, durch den die Tugendliste in VV sich von diesen in einer Weise abhebt, die über sonstige Unterschiede der Tugendlisten untereinander einschließlich VV hinausgeht, ist die Aufnahme der *ἐγκράτεια* in den Katalog bzw. die Bezeichnung der *ἐγκράτεια* als einer *ἀρετή*. Das daran zunächst als für einen Peripatetiker befremdlich zu Beurteilende wird gemildert, wenn man bedenkt, daß die Aufführung in der Liste von der folgenden Behandlung her bestimmt ist und *ἐγκράτεια* auch von der arist. Ethik her das Recht hat, im Zusammenhang der übrigen Tugenden und in Abhebung gegenüber der *σωφροσύνη* behandelt zu werden. Im einzelnen wird auf die Stellung der *ἐγκράτεια* bei Ar. im Zusammenhang mit der Interpretation ihrer Definition in unserer Schrift einzugehen sein (s. u. S. 62f.). Hier soll nur vermerkt werden, daß in den ps.-plat. Def. 412b 3 *ἐγκράτεια* unmittelbar auf die vier Kardinaltugenden folgt und ihre Definitionen sich nur dadurch von denen jener Tugenden unterscheiden, daß unter ihnen eine solche mit *ἕξις* fehlt. Auch in VV fallen Definitionen und Charakterisierung aus dem Rahmen heraus; außerdem fehlen bei ihr die *ἀκολουθοῦντα*, wie nur noch bei der *πραότης*. (Also den beiden Eigenschaften, die VV gegenüber Rh. I 9 hat; vgl. o. S. 51.)

5,10 (49b28) „der ganzen Seele": *ὅλης τῆς ψυχῆς*. Der Ausdruck hat zunächst sein Befremdliches, sofern man an eine Beziehung der Seelenteile untereinander denkt. In solchem Sinne könnte zwar die Gerechtigkeit dargestellt werden, aber die Ausführung zeigt, daß ein derartiger platonischer Gerechtigkeitsbegriff nicht vorliegt. Das Gemeinte wird deutlich, wenn man sich vor Augen führt, daß in der Kurzbestimmung dieser Tugenden 50a 12ff. *ὅλης* wegfällt und nur noch von *ἀρετὴ ψυχῆς* die Rede ist. Daraus wird ersichtlich, daß *ὅλης τῆς ψυχῆς* nur im Gegensatz zu den Teilen gesagt war und nicht die Seele meint, insofern sie Summe ihrer Teile bzw. deren Zusammenspiel ist, sondern insofern sie ein von der Summe ihrer Teile Verschiedenes sowie von jeglicher Hinsicht auf die Teile überhaupt Unabhängiges, d. h. schlechthin Anderes ist, insofern also, als die Tugenden *δικαιοσύνη*, *ἐλευθεριότης*, *μεγαλοψυχία* nicht einem einzelnen Seelenteil zuzuweisen sind. Sieht man etwa die Seelendihärese in den Div. Arist. (12, [1] Mutschmann, Diog. Laert. III 90) und die dort gegebenen Bestimmungen der drei Seelenteile an, so wird deutlich, daß die fraglichen drei Tugenden in ihnen nicht ihren Sitz haben können; die Seelenteile sind respektive *αἴτιον τοῦ βουλεύεσθαι κτλ.*, *αἴτιον τοῦ ἐπιθυμεῖν φαγεῖν κτλ.*, *αἴτιον τοῦ θαρρεῖν κτλ.* Diese Tugenden sind demnach, was die Begriffe der ethischen Psychologie anlangt, nicht weiter lokalisierbar.

Dieser Deutung muß eine Auffassung, die in der genannten gemeinsamen Zuordnung der betreffenden drei Tugenden an die ganze Seele einmal etwas sie untereinander Verbindendes und zu zweit den Ausdruck ihrer gegenüber den anderen Tugen-

den höheren Bewertung sieht – so U. Knoche, Magnitudo animi 33 Anm. 143, 34f. und 30 –, nicht unbedingt widersprechen. Die fehlende Lokalisierungsmöglichkeit nämlich, d. h. das Fehlen eines speziellen *πάθος*, auf welches diese Tugenden bezogen werden könnten, ist Ursache einer größeren Allgemeinheit. Diese größere Allgemeinheit gibt ihnen eine Vorrangstellung, und in ihr liegt die Möglichkeit, sie in einem umfassenderen Tugendideal zusammenwirken zu lassen. Falls Knoche (34f.) Recht hat, daß es im spätrepublikanischen Rom Kreise gab, deren praktisches Lebensideal die Einheit der drei Tugenden *μεγαλοψυχία*, *ἐλευθεριότης* und *δικαιοσύνη* (*φιλία*) war, und dieses Ideal vom Peripatos übertragen wurde, so ist wohl die Gemeinsamkeit zwischen VV und der ersten Tugendliste des Areios Didymos in der Zusammenstellung und Reihenfolge der fraglichen drei Tugenden stärker zu betonen. Kann doch VV kaum als Quelle gelten, sondern wird wie die genannte Tugendliste Reflex bzw. tabellarischer Ausdruck einer Lehre des frühen Peripatos sein.

Es erscheint sinnvoll, von Tugend als dem „besten Zustand“ nicht nur hinsichtlich der Teile der Seele bzw. der Teile dieser Teile zu sprechen, sondern auch hinsichtlich der Seele überhaupt, sofern sie etwas von ihren Teilen Verschiedenes ist. Daß damit der ursprüngliche Sinn der Rede von „Teilen“ der Seele gefährdet ist, liegt auf der Hand. Wieso ein gewisser Sinn in solchem Reden dennoch liegen kann, lehrt die Analogie von den *ἀρεταί* der Körperteile und der *ἀρετή* des Körpers im ganzen: vgl. Stob. II (Wa.) 122, 18ff.: . . . *καὶ τὰ μέρη τὰ τοῦ σώματος καὶ αἱ τῶν μερῶν ἀρεταὶ καὶ αἱ τοῦ ὅλου σώματος . . . αἱρεταί . . .*, 123, 17ff.: *ὥστ' εἰ καὶ τὰ σωματικὰ τῶν ἀγαθῶν δέδεικται δι' αὑθ' αἱρετὰ . . .*, *καὶ τὰ τῆς ψυχῆς ἀναγκαῖον μέρη δι' αὑθ' αἱρετὰ ὑπάρχειν καὶ τὰς ἀρετὰς αὐτῶν καὶ <τὰς> τῆς ὅλης ψυχῆς*. Wie es gewisse Körpertugenden gibt, deren erstes Subjekt nicht der Körper, sondern ein bestimmter Körperteil ist, wie z. B. *ποδώκεια* (122, 21) die Tugend zuerst des Fußes, dann des Körpers ist, andererseits andere Körpertugenden nur auf den Körper als ganzen als auf ihr erstes Subjekt zu beziehen sind, wie z. B. *ὑγίεια*, *ἰσχύς*, *κάλλος*, so haben Tugenden der Seele als erstes Subjekt entweder einen Seelenteil oder sind über die Seele als Ganzheit hinaus von einer kleineren Einheit nicht prädizierbar. Die Analogie zwischen Körper- und Seelentugenden wird bei Stob. II allerdings nicht VV entsprechend durchgeführt, indem die Analogisierung, Teile – Ganzes betreffend, bei der Durchführung außer Betracht bleibt (124, 1–125, 13). Die Stelle sollte auch nur angeführt werden, um zu zeigen, daß es im Peripatos durchaus möglich ist, von Tugenden der ganzen Seele im Unterschied zu Tugenden der Teile zu sprechen. – Ob bei Stob. die *μέρη τῆς ψυχῆς* als zwei oder drei gedacht sind, läßt der Zusammenhang leider nicht erkennen; jedoch liegt bei der Rede „Tugend eines Teiles“ die Dreiteilung mit je einer, d. h. „der“ Tugend jedes Teiles näher als die arist. Zweiteilung, bei welcher „Teil“ Sammelbecken einer Mehrzahl von Tugenden ist.

Die vorgetragene Interpretation von *ἀρετὴ ὅλης τῆς ψυχῆς*, die von der Beobachtung ausging, daß *πραότης* und *ἀνδρεία* deshalb Tugenden des *θυμοειδές* sind, weil die entsprechenden *πάθη* dort lokalisiert sind, findet auch in der o. S. 52 f. zu *σωφροσύνη* als Sondertugend des *ἐπιθυμητικόν* gemachten Anmerkung ihre Bestätigung.

Die Tugenden *δικαιοσύνη*, *ἐλευθεριότης*, *μεγαλοψυχία* sind bei Ar. ethische Tugenden, d. h. Tugenden des *ἄλογον*. Für den Fall, daß das arist. *ἄλογον* nur als Summe der beiden alogischen Seelenteile Platons (*τὰ ἄλογα μέρη*) verstanden würde (vgl. die o. S. 45f. zitierten Belege aus Ar. De an. und Plut. De virt. mor.), deren Tugenden,

d. h. deren beste Verfassung, ἀνδρεία und σωφροσύνη sind, und nicht als ein darüber hinaus erweitertes Sammelbecken bzw. als Ursprungsort aller πάθη oder nichtdianoetischer Tugenden, bestände auch bei Ar. die Schwierigkeit, δικαιοσύνη, ἐλευθεριότης und μεγαλοψυχία zu lokalisieren. Daher weist auch der Anonymus darauf hin, daß τὰ ἄλογα μέρη bloßer Hinweis auf Plat. sei, also keineswegs die in diesen beiden Teilen lokalisierten πάθη den Gesamtbereich des ἄλογον ausmachten.

Die drei genannten ethischen Tugenden sind dann mit Sinn Tugenden der ganzen Seele zu nennen, sobald die ethischen Tugenden einschließlich der φρόνησις das Gebiet der Tugend allein ausmachen und die vorhandene Gliederungsmöglichkeit dieses Komplexes kein Mittel an die Hand gibt, sie näher zu lokalisieren. Hier verrät sich also letztlich das Ungenügen der ethischen Psychologie.

5,12 (49b 30) „Unverstand": ἀφροσύνη. Zu jeder Tugend, mit Ausnahme von φρόνησις und σοφία, ist auch in Rhet. I 9 das Gegenteil genannt, die Bezeichnungen stimmen mit den arist. Ethiken wie auch denen in VV überein. Das Gegenteil der φρόνησις ist nach Rhet. II 1, 1378a 8ff. ἀφροσύνη. Dieses Wort ist von den Ethiken nur in der NE belegt (VII 3, 1146a 27,6, 1149a 5, ebenfalls als Gegenteil der φρόνησις), sonst im ganzen arist. Corpus, außer VV, nur noch einmal in der Politik (nach Btz.) und Protr. 9 Ross: ἐναντίον δὲ φρόνησις ἀφροσύνη.

KAPITEL 2

5,17 (50 a 3) „verschafft, was zu glücklichem Leben führt.“ Es ist offenkundig, daß *εὐδαιμονία* hier nicht die *ἐνέργεια κατὰ τὴν ἀρετήν* ist, sondern einen bestimmten Zustand bezeichnet. Solange nämlich *εὐδαιμονία* nicht in der Ausübung jeder einzelnen Tugend, in wechselseitiger Verknüpfung mit der *φρόνησις*, gesehen wird, sondern nur im Sonderbezug der *φρόνησις* auf sie erscheint, kann sie nur als der Zustand des *εὖ ζῆν* betrachtet werden. In solcher Bedeutung begegnet in VV auch einmal das Verb *εὐδαιμονεῖν* (51 a 18) im Zusammenhang der Zügellosigkeit, wo es, von Leuten ausgesagt, die in der Lust leben, den Inhalt eines falschen Urteils darstellt. Das *κακῶς ζῆν* in der Definition der *ἀφροσύνη* schließlich macht endgültig deutlich, daß *εὐδαιμονία* mit *εὖ ζῆν* gleichzusetzen ist. Im Schlußkapitel über Tugend im allgemeinen ist von *εὐδαιμονία* keine Rede; auch dieser Umstand bestätigt, daß in VV die *εὐδαιμονία*-Thematik der arist. Ethiken keine Rolle spielt.

Die Frage ist, ob es arist. ist, den Zustand glücklichen Lebens mit *εὐδαιμονία* gleichzusetzen bzw. als *εὐδαιμονία* zu bezeichnen. Die arist. Ethiken reden im Zusammenhang mit dem Wirken der *φρόνησις* nur von *εὖ ζῆν* (EN VI 5, 1140 a 28) und *συμφέρον* (MM I 34, 1197 a 15: *ὅσα εἰς τὸ συμφέρον ἤδη συντείνει*. In der NE sind die *συμφέροντα* gleichbedeutend mit den *συντείνοντα πρὸς* . . . in VV; vgl. 1140 a 25–28: . . . *περὶ τὰ αὑτῷ ἀγαθὰ καὶ συμφέροντα* . . ., . . . *ποῖα πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὅλως*, 10, 1142 b 32: *κατὰ τὸ συμφέρον πρὸς τὸ τέλος*, sc. *τὸ εὖ ζῆν*). Die *εὐδαιμονία*-Problematik tritt in der NE erst wieder in VI 13 auf, ist jedoch dort nicht mit dem vorher genannten *εὖ ζῆν* gleichzusetzen, da sonst die Frage: *ἀλλὰ τίνος ἕνεκα δεῖ αὐτῆς* (sc. *τῆς φρονήσεως*); (1143 b 21) nicht verständlich wäre. Es handelt sich um die *εὐδαιμονία*, die in der *ἐνέργεια κατὰ τὴν φρόνησιν καὶ τὴν ἠθικὴν ἀρετήν* (1144 a 3ff.) besteht. *εὐδαιμονία* als *εὖ ζῆν* im Zusammenhang der *φρόνησις* als etwas von dieser als einer isolierten Tugend Bewirktes entspricht also nicht der arist. Ethik.

Die Bestimmung der *φρόνησις* in VV entspricht aber genau der der ps.-plat. Def. und der arist. Rhet., nur daß das im gleichen Zusammenhang in der Rhet. genannte *βουλεύεσθαι* in VV in der Definition fehlt und als erster und wichtigster Zug in der Charakterisierung genannt ist; Def. 411 d 5: *φρόνησις· δύναμις ποιητικὴ καθ' αὑτὴν τῆς ἀνθρώπου εὐδαιμονίας*, Rhet. I 9, 1366 b 20: *φρόνησις δ' ἐστὶν ἀρετὴ διανοίας καθ' ἣν εὖ βουλεύεσθαι δύνανται περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν τῶν εἰρημένων εἰς εὐδαιμονίαν*. Sowohl in den Def. wie auch in der Rhet. erscheint *εὐδαιμονία* nur im Zusammenhang mit der *φρόνησις* und diese wie in VV als eine Tugend unter anderen. Eine Verknüpfung mit den anderen Tugenden, ein Zusammenwirken ist in keiner Weise

angedeutet. Die φρόνησις-Vorstellung in VV ist also von den Ethiken unabhängig; das schließt gemeinsame Züge nicht aus.

παρασκευαστικὴ τῶν πρὸς εὐδαιμονίαν συντεινόντων. Kein sachlicher Unterschied zu *ποιητικὴ τῆς εὐδαιμονίας* in den Def. (s. o.), wie schon die das Gegenteil zu dem Ausdruck der [Plat.] Def. darstellende Gegenfassung in VV *αἰτία τοῦ ζῆν κακῶς* nahelegt. Es ist sachlich dasselbe, ob *φρόνησις* die Mittel zur *εὐδαιμονία* (und damit diese selbst) oder die *εὐδαιμονία* selbst (über die Mittel) verschafft. Ein Unterschied zwischen dem Bezug auf *τέλος* bzw. *σκοπός* und dem auf *τὰ πρὸς τὸ τέλος* bzw. *τὸν σκοπόν* ist nur dann gegeben, wenn die rein intellektuelle Seite der *φρόνησις* im Blick ist. Auf diesem Gebiet hat die arist. *φρόνησις* eine Doppelfunktion: während sie in der Gegenüberstellung mit der ethischen Tugend als die *ὀρθότης* in bezug auf die Mittel erscheint (*ποιεῖ ὀρθὰ τὰ πρὸς τὸν σκοπόν*) und die ethische Tugend als die *ὀρθότης* hinsichtlich des Zieles selbst (EN VI 13, 1144a 7–9), ist *φρόνησις* gegenüber der *εὐβουλία* als der *ὀρθότης* in bezug auf die Mittel (*ὀρθότης κατὰ τὸ συμφέρον πρὸς τὸ τέλος*) nun selbst die *ἀληθὴς ὑπόληψις* des Zieles (10, 1142b 32f.). D. h. in der Gegenüberstellung mit der ethischen Tugend ist *φρόνησις* mit *εὐβουλία* identisch, in der Gegenüberstellung mit *εὐβουλία* ist sie mit der ethischen Tugend identisch. Das ist kein Widerspruch. Im ersten wie im zweiten Falle ist die Wohlberatenheit hinsichtlich der Mittel als das wesentlichste Kennzeichen der *φρόνησις* gesehen, nur daß im ersten Falle *φρόνησις* isoliert von der ethischen Tugend (jedoch *οὐκ ἄνευ*) betrachtet ist, wobei sie als *εὐβουλία* erscheint, im zweiten Falle als die ethische Tugend umfassend in den Blick genommen ist.

παρασκευαστική ist bei Plat. und Ar. nicht belegt; Theophr. gebraucht es in den Char. zweimal zur Definition: Char. V 1: *ἡδονῆς παρασκευαστική*, Char. XIX 1: *λύπης παρασκευαστική*. Vorher ist es schon bei Xen. belegt (Mem. III 1.6: *παρασκευαστικὸν τῶν εἰς τὸν πόλεμον τὸν στρατηγὸν εἶναι χρή*).

5,17 (50a 4) „was zu ... führt": *τῶν πρὸς ... συντεινόντων.* Ar. gebraucht *συντείνειν* sowohl mit *πρός* als auch mit *εἰς* (vgl. Btz.: Beleg für *πρός* z. B. Top. III 1, 116b 25: *τὸ πρὸς εὐδαιμονίαν συντεῖνον*).

5,18 (50a 5) „eine Tugend des muthaften Teiles". Die einfachste Bestimmung einer auf einen Seelenteil bezogenen Tugend wäre ihre Definition als *ἀρετή* mit dem betreffenden Seelenteil im Genitiv als der spezifischen Differenz. Solche Definition ist aber nach Aufgabe des Kardinaltugendensystems und gleichzeitigem Beibehalten der drei Seelenteile nicht möglich, da sie besagen würde, daß die betreffende Tugend dessen einzige Tugend, nämlich als sein bester Zustand, darstellt. Dann wäre eine Ausdehnung des Tugendsystems über die Kardinaltugenden nicht möglich. Wenn in VV von *ἀρετὴ τοῦ θυμοειδοῦς* die Rede ist, heißt das nur, daß es sich um eine Tugend handelt, die auf das *θυμοειδές* bezogen ist. Es muß daher eine zusätzliche Charakteristik durch ein bestimmtes Kennzeichen folgen, das entweder den jeweiligen Bereich wirklich umfaßt oder besonders hervorsticht (es wird meist in ähnlichem Wortlaut zu Beginn der ausführlicheren Charakterisierung wieder aufgenommen). Wir gebrauchen der Einfachheit halber den Ausdruck „Definition", wiewohl es sich hier nicht um Definitionen im eigentlichen Sinne (Genus und spezifische Differenz) handelt.

5,18 (50a 5) „gemäß welcher" usw. Der Form nach wird die Bestimmung der Tugenden und Fehler, mit Ausnahme von vier Fällen, mit *ἀρετὴ* ... bzw. *κακία* ...

καθ' ἥν ... und Verb in der 3. Pers. Plur. gegeben. *καθ' ἥν* ist häufig verwandte Formel in den ps.-plat. Def.; im übrigen unterscheiden sich die dort in dieser Form gegebenen Bestimmungen von Tugenden vor allem durch dreierlei: 1. eine Tugend wird nie wie in VV als *ἀρετή* bzw. *ἀρετή τινος* bestimmt; sondern als *ἕξις* und gelegentlich als *διάθεσις*; 2. das nachfolgende Verb steht in der 3. Pers. Sing., nur gelegentlich in der 1. oder 3. Pers. Plur.; 3. meistens ist als Subjekt *ὁ ἔχων* bzw. *οἱ ἔχοντες* zugefügt. Die einzige formal in allem – *ἀρετή τινος, καθ' ἥν* mit Verb in der 3. Pers. Plur., ohne *οἱ ἔχοντες* – mit VV übereinstimmende Definition einer Tugend steht Ar. Rhet. I 9, 1366 b 20: *φρόνησις δ' ἐστὶν ἀρετὴ διανοίας καθ' ἥν εὖ βουλεύεσθαι δύνανται ...*; die übrigen Definitionen in Rhet. I 9 sind meist in ähnlicher Form (d. h. vor allem mit *ἀρετή* als Genus) gegeben, jedoch mit *δι' ἥν* statt *καθ' ἥν*. Von den übrigen vier Bestimmungen in VV wird eine als Apposition gegeben: 50 a 16: *ἀφροσύνη ... κακία ..., αἰτία τοῦ ζῆν κακῶς*, während bei drei Tugenden *ἀρετή* attributiv bestimmt wird: 50 a 3: *φρόνησις ... ἀρετὴ ... παρασκευαστικὴ* c. gen., 50 a 12: *δικαιοσύνη ... ἀρετὴ ... διανεμητικὴ* c. gen., 50 a 13: *ἐλευθεριότης ... ἀρετὴ ... εὐδάπανος ... εἰς* ... Die ps.-plat. Def. enthalten entsprechende Bestimmungen mit *ἕξις* und *δύναμις*. Genaue Entsprechung – *ἀρετή* mit Verbaladjektiv als Attribut – bietet Rh. I 9, 1366 b 17: *μεγαλοψυχία ... ἀρετὴ ... ποιητικὴ* c. gen., b 18: *μεγαλοπρέπεια ... ἀρετὴ ... ποιητικὴ* c. gen. Ein Motiv dafür, daß die übliche Form der Bestimmung nicht durchgängig benutzt wird, ist in VV ebensowenig wie in Rhet. I 9 zu erkennen. Eine Unterscheidung zwischen der Tugend und ihrem Träger ist in VV nicht durchgeführt. Die Bestimmungen in VV zeigen also, wie diese Beobachtungen erkennen lassen, eine formale Struktur, der die in Rhet. I 9 angewandte am nächsten steht.

5,18 (50 a 5) „gegenüber Zorneswallungen schwer erregbar". Es fehlt die arist. Vorstellung vom berechtigten Zorn als einem notwendigen Bestandteil der *πραότης*: vgl. EE III 3, 1231 b 23: *οὔτε οἷς οὐ δεῖ ὀργίζεται οὔτε οἷς δεῖ οὐκ ὀργίζεται*, EN IV 11, 1125 b 31: ... *οἷς δεῖ ὀργιζόμενος*. Dem Zorn ist in VV jede Berechtigung abgesprochen; nur die Ruhe gegenüber dem *πάθος* des Zorns ist im Blick. Die Definition der Gelassenheit tritt leicht verändert auch in der Charakterisierung wieder auf, aber erst als dritter Einzelzug (50 a 42).

5,18 (50 a 5) „man ... schwer erregbar wird": ... *γίνονται δυσκίνητοι*. Die mit *καθ' ἥν* an *ἀρετή* bzw. *κακία* angeschlossenen Bestimmungen von Tugenden bzw. Fehlern sowie die der folgenden Charakteristiken, soweit es sich um Verbalbestimmungen handelt, treten in vier verschiedenen Arten auf: 1. Verbaladjektive (-*τικός* bzw. *εὐ- ... -τος* und *ἀ(ν)- ... -τος* oder *δυσ- ... -τος*) verbunden mit *εἰσί* bzw. *εἶναι*, 2. Verbaladjektive verbunden mit *γίνονται* (entsprechendes *γίνεσθαι* bei den infinitivischen Bestimmungen in den Charakterisierungen fehlt), 3. Verb in der 3. Pers. Plur. bzw. Inf. Präs. oder Aor., 4. *δύνανται* bzw. *ἀδύνατοί εἰσιν* (nicht: *οὐ δύνανται*) und *δύνασθαι* bzw. *μὴ δύνασθαι*, verbunden mit *φέρειν* (sechsmal, im Inf. Präs. oder Aor. *ἐνεγκεῖν*), *κατέχειν* (einmal, im Inf. Aor. *κατασχεῖν*), und einmal *ἀδικεῖσθαι δυνάμενος*. Alle vier Formen wollen keinen wesentlichen sachlichen Unterschied ausdrücken: sie sind sämtlich austauschbar; so ist z. B. Verbaladjektiv mit *γίνονται* in einer Definition bei Wiederholung in der ausführlicheren Behandlung immer ersetzt: a) durch Verbaladjektiv mit Inf. *εἶναι*: damit erweisen

sich *εἰσί* und *γίνονται* in diesem Zusammenhang als identisch (vgl. Dirlm. MM 206 [14,5], *ἐγγίνεται* = *ἔνεστιν*), b) durch ähnliches Verb im Infinitiv. Ferner steht für *κατέχουσι* in 50a 10 *τὸ δύνασθαι κατασχεῖν* in 50b 12 und umgekehrt für *δύνανται φέρειν* in 50a 14 *τὸ καλῶς ἐνεγκεῖν* in 50b 34.

Die Austauschbarkeit der Ausdrücke Verbaladjektiv mit *εἰσί* bzw. *γίνονται* und *εἶναι* sowie *δύνανται* und *δύνασθαι* mit Inf. gegen Verben im Indikativ oder Infinitiv besagt nicht, daß alle diese Formen auch nur den Grundaspekt indikativischer Aussage bezeichnen. Das würde beinhalten, daß die Beschreibung der Tugenden und Fehler ausschließlich von der Beobachtung des Lebens und beobachteten menschlichen Akten ausgeht bzw. Tugenden und Untugenden nur durch ihre *ἔργα* charakterisiert. Solche Betrachtungsweise als ausschließlich gegeben anzunehmen, verbieten nicht nur die adjektivischen Bestimmungen und der häufige Gebrauch von *ἦθος*, sondern auch die Verbaladjektive und das Verb *δύνασθαι*.

Die Verbaladjektive wirken nach Ammann, *-ΙΚΟΣ* bei Platon 262 „sowohl klassifizierend wie charakterisierend als auch dispositionell-dynamisch", „wobei jeweils eine Komponente stärker hervortritt, die andern aber zumindest unbewußt mitschwingen können." Die dispositionell-dynamische Komponente ist jedoch immer gegeben; nur tritt jeweils dabei die klassifizierende oder die charakterisierende Wirkung mehr oder weniger hervor (Ammann 261, 263).

Damit haben alle Bestimmungen, die in VV mit einem Verbaladjektiv gegeben werden, diesen potentiellen Charakter, der der Klassifikation oder Charakterisierung dient. Das bedeutet nicht, daß damit Tugend als *δύναμις*, als ein Vermögen, angesehen ist; das geschieht nur in den Fällen, wo die Tugend durch ein *δύνασθαι* charakterisiert wird. Die in VV mit Verbaladjektiven bezeichnete Potentialität ist nicht die des Vermögens, sondern die der Möglichkeit als Disposition. *ἀρετή* ist somit *διάθεσις* oder *ἕξις*, die sich in bestimmten Akten äußern kann, sich im allgemeinen äußert (vgl. 51b 29f.: *ἀρετή* als *ψυχῆς σπουδαίας διάθεσις*). Die dispositionelle Potentialität der Tugend schließt natürlich ein, daß Tugend auch ein Vermögen ist; jedoch ist diese Hinsicht nicht die im Vordergrund stehende. Das Verhältnis zwischen der Tugend und den Akten oder Werken ist das der Möglichkeit zur Wirklichkeit.

Wie bereits angedeutet (s. o. S. 58), ist auch in der Tugend- und Fehlerliste der arist. Rhetorik die Bezeichnungsweise nicht einheitlich: neben Verbaladjektiven stehen Indikative sowohl als auch einmal *δύνανται*. *ἀρετή* ist aber ausdrücklich als *δύναμις* (I 9, 1366a 36ff.) bestimmt. Offenbar hängt damit die Bevorzugung des *δι' ἥν* – gegenüber *ἕξις καθ' ἥν* und *διάθεσις καθ' ἥν* der ps.-plat. Def. – zusammen, indem mit ihm das jeweils als eine bestimmte Tugend zu bezeichnende Vermögen zur bewirkenden Ursache bestimmter Zuständlichkeiten und Dispositionen gemacht wird. Diese Auffassung des *δι' ἥν* wird wahrscheinlich dadurch, daß an der einzigen Stelle, wo *δύνανται* in der Bestimmung steht, nicht *δι' ἥν*, sondern *καθ' ἥν* gebraucht ist (1366b 20ff.). Es ist sinnvoller, von einem Vermögen zu sagen, daß man „ihm gemäß" oder „ihm entsprechend" etwas vermag als „ihm zufolge" oder „seinetwegen".

Die Hinsicht auf die Tugend als auf ein Vermögen tritt also in VV nur dort etwas stärker hervor, wo die Bestimmung ein *δύνασθαι* enthält. In diesem Zusammenhang ist bezeichnend für VV, daß ein solches Vermögen sich ausschließlich in Akten negativer Funktion oder passiven Charakters verwirklicht, im Niederhalten der Be-

gierde (*ἐγκράτεια*, 50 b 12), im Ertragen und Nichtertragen von Glück und Unglück, Ehre und Unehre (*μεγαλοψυχία*, *μικροψυχία* 50 a 14, a 27, 51 b 16), von Unehre, Kränkung, Unrecht (*πραότης* 50 a 40, *μεγαλοψυχία* b 40, *ὀργιλότης* 51 a 4, *μικροψυχία* b 19). Ertragenkönnen und Nichtertragenkönnen wird im ganzen also siebenmal bzw. einschließlich *τὸ καλῶς ἐνεγκεῖν* ohne *δύνασθαι* 50 b 34 achtmal zur Charakteristik verwandt und betrifft darin nur die Tugenden Gelassenheit und Seelengröße, die Untugenden Heftigkeit und kleinen Geist, wodurch sich diese als innerlich verwandt erweisen.

Die Bestimmungen der Tugenden und Fehler lassen sich in zwei Gruppen scheiden: 1. in solche, die positiv und aktiv sind, d. h., eine Tätigkeit bzw. die Disposition zu solcher Tätigkeit bezeichnen, und 2. andere, die die Tugenden negativ und passiv oder nur negativ bzw. nur passiv, also durch das Nichtvorhandensein einer Disposition zu einem Erleiden, durch die Unterdrückung solcher Disposition oder die Fähigkeit zu einem bestimmten Erleiden bestimmen, die entsprechenden Fehler in enger Korresponsion durch das jeweilige Gegenteil. Zur ersten Gruppe gehören *φρόνησις*, *δικαιοσύνη*, *ἐλευθεριότης* und die entgegengesetzten Fehler, die ebenfalls, unter Verwendung andersartiger Verben, also ohne enge Korresponsion, positiv und aktiv charakterisiert werden. Zur zweiten Gruppe zählen *πραότης* (*δυσκίνητοι*), *ἀνδρεία* (*δυσέκπληκτοι*), *σωφροσύνη* (*ἀνόρεκτοι*) und deren Opposita *ὀργιλότης* (*εὐκίνητοι*), *δειλία* (*ἐκπλήττονται*), *ἀκολασία* (*ὀρεκτικοί*), sowie *ἐγκράτεια* (*κατέχουσι*, *δύνασθαι κατασχεῖν*), deren Gegenteil *ἀκρασία* positiv-aktiv bestimmt ist, und *μεγαλοψυχία* (*δύνανται φέρειν*), *μικροψυχία* (*ἀδύνατοί εἰσι φέρειν*).

Von dieser zweiten Gruppe sind alle Tugenden bis auf *μεγαλοψυχία* auf ein *πάθος* bezogen: *ὀργή*, *φόβος*, *ἡδονή*, *ἐπιθυμία*. Die Tugend besteht in der Unbeweglichkeit gegenüber diesem *πάθος* (bzw. bei der *ἐγκράτεια* in der völligen Unterdrückung); von einer in welcher Weise auch immer begrenzten Berechtigung und Lobenswürdigkeit dieser *πάθη* ist nicht die Rede. Tugend ist in Hinsicht auf sie also Apathie, nicht Metriopathie, während im übrigen die *πάθη* in VV durchaus eine Rolle spielen: so z. B. im Zusammenhang der Tapferkeit *θάρσος*, im Zusammenhang der Besonnenheit *αἰδώς*. Nur *πραότης* scheint in jeder Beziehung Apathie, nämlich hinsichtlich des Zornaffektes, bzw. selbst ein *πάθος* zu sein, nämlich das der *ὀργή* entgegengesetzte.

Mit Ausnahme der Verständigkeit, Gerechtigkeit und Großzügigkeit sind alle Tugenden durch eine Negation charakterisiert, durch Unbeweglichkeit gegenüber dem Andringen eines *πάθος*. Dazu ist nämlich auch das *δύνασθαι φέρειν* zu rechnen, da beispielsweise *δύνασθαι φέρειν ἐγκλήματα* gleichbedeutend mit *δυσκίνητον εἶναι πρὸς ὀργάς* ist bzw. dieses zur Voraussetzung hat.

5,20 (50 a 7) „Todesfurcht". Im Unterschied zu den arist. Ethiken ist Tapferkeit nur auf die *φόβοι* und nicht auch auf *θάρρη* bezogen (vgl. Anm. zu *θάρσος* S. 79 f. (50 b 5). Der Bereich der Tapferkeit ist Todesfurcht ausschließlich, während in der Definition der Feigheit die Furcht vor dem Tode nur den Vorrang hat innerhalb Furcht überhaupt als dem der Feigheit zugrundeliegenden *πάθος* (50 a 19 f.). In der Charakterisierung der Feigheit ist die erste Bestimmung, von beliebiger Furcht leicht bewegbar zu sein (51 a 11: *ὑπὸ τῶν τυχόντων φόβων*); erst dann folgt, mit *καὶ μάλιστα* angeschlossen wie in der Definition, die Furcht vor dem Tode.

Eine Eigenart von VV zeigt sich darin, bei den Fehlern die Geringfügigkeit des auslösenden Moments, des Objektes oder Zieles des Handelns hervorzuheben, so bei der *ὀργιλότης*: *μὴ δύνασθαι φέρειν μήτε τὰς μικρὰς ὀλιγωρίας* . . . 51 a 4 f., *εὐκίνητον πρὸς ὀργὴν ὑπὸ λόγου καὶ ἔργου τοῦ τυχόντος* 51 a 6 f., bei der *μικροψυχία*: *μικρὰ εὐτυχήσαντα*; *ἀτιμίαν* . . . *μηδὲ τὴν ἐλαχίστην* . . .; *ἀπότευγμα* . . . *ὁτιοῦν* . . . 51 b 18ff. Wie es also bei einigen Untugenden heißt: „selbst bei kleinen Dingen oder ähnl. . . .“, so sind umgekehrt die entgegengesetzten Tugenden zu verstehen als: „sogar im Großen . . .“. Die Tapferkeit äußert sich in einem Bereich, der sich mit dem der Feigheit nicht deckt. Fehlende Furcht in Situationen ohne Lebensgefahr ist noch keine Tapferkeit, sondern erst Furchtlosigkeit gegenüber dem Tod ist es. Feigheit ist nicht nur das Gegenteil der Tapferkeit, sondern auch des normalen Verhaltens in beliebigen Situationen, das nicht als Tapferkeit zu bezeichnen ist.

φόβοι οἱ περὶ θάνατον: *φόβος* wird bei Ar. entweder mit gen. obj. (EN IV 15, 1128 b 11) oder ebenfalls mit *περί* c. acc. (b 12) konstruiert. Ar. gebraucht auch sonst zur Bestimmung ein und desselben Substantivs sowohl den gen. (obj. und subj.) bzw. das attributive Adjektiv als auch Periphrase mit *περί* (oder *κατά*) c. acc. (Vgl. P. T. Stevens, Aristotle and the Koine, Class. Quart. 30, 1936, 204–217.). In VV ist *φόβος* immer mit *περί* c. acc. verbunden (50 a 7, a 20, a 45, 51 a 12).

Ersetzung eines gen. subj. liegt vor in VV 51 b 26 f.: *ποιεῖν σπουδαίαν τὴν διάθεσιν περὶ τὴν ψυχήν*; das entspricht der Konstruktion: . . . *τὴν τῆς ψυχῆς διάθεσιν* bzw. . . . *τὴν ψυχικὴν διάθεσιν*; vgl. 51 b 29 f.: *ψυχῆς σπουδαίας διάθεσις*. (Eine Parallele für Periphrase außerhalb der attributiven Stellung bietet Ar. Pol. V 2, 1302 a 17: *αἱ μεταβολαὶ περὶ τὰς πολιτείας*.) Ar. hat im Zusammenhang mit *διάθεσις* die Periphrase nicht, gebraucht auch *διάθεσις* nicht in Verbindung mit dem Wort *ψυχή*; ähnlich ist die Periphrase in EE II 1, 1220 a 29 f.: . . . *ἡ τοιαύτη διάθεσίς ἐστιν, ἣ γίνεται* . . . *ὑπὸ τῶν ἀρίστων περὶ ψυχὴν κινήσεων* . . .

Ersatz eines Adjektivs durch Periphrase liegt vor in 50 a 8 f. (vgl. a 21 f.): *ἀνόρεκτοι* . . . *τῶν περὶ τὰς ἀπολαύσεις φαύλων ἡδονῶν*. *περὶ τὰς ἀπολαύσεις* entspricht dem Adjektiv *ἀπολαυστικός*: vgl. 50 b 8 f.: *τὸ εἶναι πάσης ἀπολαυστικῆς* . . . *ἡδονῆς ἀνόρεκτον* (aber s. u. S. 81). Eine ähnliche Periphrase bietet EE I 5, 1216 a 29 f.: *ἡ περὶ τὰ σώματα καὶ τὰς ἀπολαύσεις ἡδονή*, vgl. z. B. EN II 2, 1104 b 5: *σωματικὴ ἡδονή*.

Die Beobachtungsbasis ist zu gering, um einen begründeten Vergleich mit Ar. aufzustellen. Die Tendenz zur Periphrasierung scheint in VV gleich oder nur geringfügig größer zu sein: zu zwei von drei beobachteten Fällen lag jeweils der nichtperiphrastische Ausdruck ebenfalls vor. Periphrase wäre möglich gewesen, wird aber nicht benutzt in 50 b 7 f.: . . . *τῶν σωματικῶν ἡδονῶν*, vgl. *ἡ περὶ τὰ σώματα ἡδονή* bei Ar. (s. o.) und in 51 a 12: *τὰς σωματικὰς πηρώσεις*, vgl. Ar. GA IV 4, 770 b 37 f.: *γίνονται δὲ μεταβολαὶ καὶ πηρώσεις καὶ περὶ τὰ ἐντὸς μόρια* statt . . . *καὶ τῶν ἐντὸς μορίων*.

5,20 (50 a 7) „schwer in Schrecken versetzt wird“: *δυσέκπληκτος*, das Gegenteil zu *ἐκπλήττονται* (50 a 19), ist bei Plat. und Ar., sowie auch sonst außer VV nicht belegt (vgl. LS). Ar. gebraucht im Zusammenhang mit der Tapferkeit *ἀνέκπληκτος* (EN III 10, 1115 b 11). Verbaladjektive mit *δυσ-* gibt es bei Plat. und Ar. in großer Zahl (vgl. die Indices), auch darunter *ἅπ. λεγ.*, z. B. *δυσανάπειστος* (Plat. Parm. 135 a 7), *δυσαπόδεικτος* (Plat. rep. VI 488 a 1), *δυσεξερεύνητος* (Ar. Pol. VII 1330 b 26).

5,22 (50 a 8) „kein Verlangen“: *ἀνόρεκτοι*. Bei Plat. und Ar. nicht belegt; LS gibt außer VV nur Belege aus nachchristlicher Zeit, darunter Plut. Mor. 2. 460 B

u. a.; vgl. ἀνορεξία bei Tim. Locr. 102 e. Von Schuchhardt (35) wurde ἀνόρεκτος für eine späte Bildung gehalten. Die Möglichkeit, Verbaladjektive der Form ἀ(ν)-. . .-τος als Gegensatz zu den Verbaladjektiven auf -τικός zu bilden (hier ἀνόρεκτος c. gen. obj. als Gegensatz zu ὀρεκτικός c. gen. obj., 50 a 21), wird jedoch im 4./3. Jh. v. Chr. ebenso, wenn auch in wesentlich geringerem Umfange, ergriffen wie die der -τικός-Bildungen. Vgl. Ammann 16 f., Nr. 10: αἰσθητικός–ἀναίσθητος Plat. Tim. 65 a 4 (beide mit gen. obj.), 116 f., Nr. 231: λογιστικός–ἀλόγιστος, rep. 439 d 5, Apol. 37 c 6 f., vgl. 252 VI, 257 VI, dazu 252 Anm. 1: „Eine Zusammenstellung von Opposita vom Typus λογιστικός–ἀλόγιστος gibt Γ. ΓΑΡΔΙΚΑΣ, Πραγματεία περὶ τῶν εἰς ικός ληγόντων ἐπιθέτων. Ἀθηνᾶ; Σύγγραμμα περιοδικὸν τῆς ἐν Ἀθήναις ἐπιστημονικῆς ἑταιρείας 22, 1910, (426 ff.), 444 ff. Beizufügen ist καταληπτικός–ἀκατάληπτος."

5,22 (50 a 9) „Genuß schlechter Lust": τῶν περὶ τὰς ἀπολαύσεις φαύλων ἡδονῶν: zur Periphrase mit περί c. acc. s. o. S. 61. ἀπόλαυσις (Genuß) ist wertindifferent; welche ἡδονή (Lust) als minderwertig angesehen wird, ergibt sich aus 50 b 7.

5,23 (50 a 9) „Beherrschtheit . . . eine Tugend des begehrenden Teils". Vom Fragehorizont der arist. Ethik her ergeben sich zwei zu untersuchende Punkte: Beherrschtheit als Tugend und Beherrschtheit als Tugend des begehrenden Seelenteils; entsprechend von der Unbeherrschtheit. Wir fragen daher zunächst, warum und inwiefern ἐγκράτεια bei Ar. nicht ἀρετή, ἀκρασία nicht κακία ist. Die Verschiedenartigkeit der Aussagen bei Ar. hat keine tiefgreifende sachliche Bedeutung; es handelt sich um Nuancierungen, die zudem zusammenhangsbedingt sein mögen (vgl. Dirlm. MM 372). Entscheidend ist, daß sich die Beherrschtheit nicht als „Mitte" darstellen läßt (vgl. Dirlm. MM 371 [54. 5]), sowie, daß sie, wiewohl eine ἕξις προαιρετική (diese Wendung und der folgende Abschnitt nach: Anonymus, Comm. in EN VII 1, 1145 a 36, p. 409, 38–410, 6; 407, 8–408, 7) sich von Tugend im allgemeinen und Besonnenheit im besonderen dadurch unterscheidet, daß bei der Tugend Gleichgewicht der Seelenteile besteht, Harmonie, während die Beherrschtheit ihren Kampf voraussetzt. Statt willigen Gehorsams des begehrenden gegenüber der Entscheidung des vernünftigen Seelenteils besteht bei der Beherrschtheit Unterdrückung der widersetzlichen Begierde. Vgl. die damit übereinstimmenden Ausführungen Plutarchs in De virt. mor. Kap. 6 (445 B ff.): *σωφροσύνη μέν ἐστι, οὗ τὸ παθητικὸν ὥσπερ εὐήνιον θρέμμα . . . ὁ λογισμὸς ἡνιοχεῖ . . ., περὶ τὰς ἐπιθυμίας χρώμενος ὑπείκοντι καὶ δεχομένῳ τὸ μέτριον . . . ἑκουσίως. ὁ δ' ἐγκρατὴς ἄγει μὲν ἐρρωμένῳ τῷ λογισμῷ καὶ κρατοῦντι τὴν ἐπιθυμίαν, ἄγει δ' οὐκ ἀλύπως οὐδὲ πειθομένην ἀλλὰ . . . ἀντιτείνουσαν, . . . ἀγῶνος ὢν ἐν ἑαυτῷ καὶ θορύβου μεστός· . . . ὅθεν οὐδ' ἀρετὴν αὐτοτελῆ ἀξιοῦσι τὴν ἐγκράτειαν . . .· μεσότης γὰρ οὐ γέγονεν ἐκ συμφωνίας τοῦ χείρονος πρὸς τὸ βέλτιον . . .*

Die Behauptung, daß bei ἐγκράτεια und ἀκρασία die Entscheidung (προαίρεσις) fehle (so Dirlm. EE 303 [43, 13], ist etwas zu modifizieren: denn in EN III 4, 1111 b 13–15 wird der Unbeherrschte zwar als aus Begierde und nicht nach Entscheidung handelnd hingestellt, der Beherrschte aber als im Handeln der Entscheidung folgend. Dasselbe Bild ergeben die einschlägigen Stellen im 7. Buch der NE, z. B. VII 9, 1151 a 5–7. Das Fehlen der προαίρεσις betrifft also nur die ἀκρασία (in Gegenüberstellung mit der ἀκολασία), vgl. EN VII 6, 1148 a 17. Darin jedoch, daß ἐγκράτεια und ἀκρασία sich im entgegengesetzten Sinne zur προαίρεσις verhalten, liegt ein Hinweis darauf, daß auch bei der ἐγκράτεια das Verhältnis zur προαίρεσις anderer

Art sein muß als bei den eigentlichen Tugenden. Der Unterschied ist offenbar der, daß das Tugendsein der Tugenden gerade darin besteht, das *τέλος* der *προαίρεσις* richtig (*ὀρθόν*) zu machen (vgl. EE II 11, 1228 a 1 f.), während *ἐγκράτεια* dieses richtige *τέλος* der *προαίρεσις* schon voraussetzt und ihr Wesen darin liegt, die Kraft zu sein, dieses als richtig anerkannte *τέλος* anzustreben (und zugleich damit den richtigen *λόγος* aufrechtzuerhalten, *σῴζειν*; vgl. EE II 11, 1227 b 12–16: *οὐ διαφθείρειν*). Das bringen die Topikstellen Top. IV 5, 128 a 7 ff. (*ἐγκράτεια* ist vorwiegend *δύναμις*, aber auch *ἀρετή*) und 125 b 20–27 (*ἐγκράτεια* ist eine „von der ethischen Gesamttugend unabtrennbare *δύναμις*"; vgl. Arnim, Topik 95) klar zum Ausdruck.

Wie die Definitionen der Beherrschtheit und der Unbeherrschtheit in VV zeigen, stimmt unsere Schrift mit der oben gegebenen Charakteristik durchaus überein; trotzdem aber werden *ἀρετή* und *κακία* in ihrer Bestimmung ohne jegliche Modifikation als Genus genannt. Die unterschiedliche Bezeichnung der Beherrschtheit bei Ar. und in VV hängt also offenbar mit dem schon erwähnten und kommentierten Fehlen der Unterscheidung dianoetischer und ethischer Tugenden zusammen, mit dem das Fehlen der Mesoteslehre in Verbindung zu bringen ist (s. o. S. 24, 26, 46, 51). Auch das andere Verhältnis zur *προαίρεσις*, das für das Nicht-Tugend-Sein der Beherrschtheit bei Ar. ins Feld zu führen ist, gehört in diesen Zusammenhang: weil die bei Ar. als ethisch bezeichneten Tugenden in VV nicht als solche in den Blick treten, kann die Beherrschtheit als Tugend bezeichnet werden, ohne daß die wesentlichen Unterschiede, die für Ar. zwischen *σωφροσύνη* und *ἐγκράτεια* bestehen, hier fehlen müßten.

Befremdlicher ist die Bezeichnung der Beherrschtheit als Tugend des begehrenden Seelenteils. Die Betrachtung der *σωφροσύνη* als Sondertugend des *ἐπιθυμητικόν*, wie sie schon das ethische Material, mit dem die Topik arbeitet, kennt, ist keine vereinfachende Redeweise gegenüber der platonischen Ansicht dieser Kardinaltugend, wie sie etwa noch in den ps.-plat. Def. erscheint (sie wird ganz platonisch u. a. definiert als *συμφωνία ψυχῆς πρὸς τὸ ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι*, 411 e 9), sondern entspringt veränderter Sehweise. Die Zuordnung der Beherrschtheit aber an das *ἐπιθυμητικόν* ist eine unzulässige Vereinfachung, da Tugend des *ἐπιθυμητικόν*, also dessen lobenswerte Disposition, zu sein, unvereinbar ist mit dem Vorhandensein einer starken Begierde nach schlechter Lust. Verständlich wird diese Zuordnung aus der engen Zusammengehörigkeit von *σωφροσύνη* und *ἐγκράτεια* einerseits wie andererseits aus der in VV geübten schematischen Gegenüberstellung der Tugenden und Fehler. Denn die Bezeichnung der *ἀκρασία* als *κακία τοῦ ἐπιθυμητικοῦ* ist sinnvoll, insofern als die starken Begierden, die ihren Sitz im *ἐπιθυμητικόν* haben, siegen; auch Ar. kennt die Redeweise *ἀκρασία κακία τοῦ ἀλόγου τῆς ψυχῆς* (EE VIII 1, 1246 b 13). Auch von dort aus wird, schematische Antithetik vorausgesetzt, also Beherrschtheit als Tugend des begehrenden Seelenteils verständlich.

5,24 (50 a 10) „mit der Vernunft": *τῷ λογισμῷ*. Für diesen zweiten Teil der Definition liegt reiches Parallelmaterial bei Ar. und in den ps.-plat. Def. vor: Belege für *λογισμός* im Zusammenhang der *ἐγκράτεια* und *ἀκρασία*: Def. 412 b 3 ff.: *ἐγκράτεια· . . . ἀκολούθησις τῷ ὀρθῷ λογισμῷ· δύναμις ἀνυπέρβλητος τοῦ ὑποληφθέντος ὀρθῷ λογισμῷ*, 415 d 9 f.: *ἐγκρατής· ὁ κρατῶν ἀντιτεινόντων τῶν τῆς ψυχῆς μορίων τῷ ὀρθῷ λογισμῷ*, 416 a 1 ff.: *ἀκρασία· ἕξις βιαστικὴ παρὰ τὸν ὀρθὸν λογισμὸν πρὸς τὰ δοκοῦντα ἡδέα εἶναι.* Gegenüber durchgängigem *ὀρθὸς λογισμός* in den Def. hat VV, offenbar gleichbedeu-

tend, *λογισμός* allein, darin mit Ar. übereinstimmend: EE II 7, 1223b 13f.: . . . *παρὰ τὴν ἐπιθυμίαν κατὰ τὸν λογισμόν* . . ., EN VII 2, 1145b 10ff.: . . . *ἐγκρατὴς καὶ ἐμμενετικὸς τῷ λογισμῷ* . . ., *ἀκρατὴς καὶ ἐκστατικὸς τοῦ λογισμοῦ*.

5,24 (50a 10) „die Begierde niederhält". Belege für *κατέχειν τὴν ἐπιθυμίαν*: MM II 6, 1203b 14f.: *ἐπιθυμιῶν ἐνουσῶν ταύτας κατέχων διὰ τὸν λόγον*.

5,26 (50a 12) „die das Gebührende zuteilt": *διανεμητικὴ τοῦ κατ' ἀξίαν*. Diese Definition der Gerechtigkeit entspricht der in [Plat.] Def. 411e 2: *δικαιοσύνη ἕξις διανεμητικὴ τοῦ κατ' ἀξίαν* (zu *ἕξις* s. u.). Damit haben wir hier die Gerechtigkeit in einer Gestalt vor uns, die dem ersten *εἶδος* der partikularen Gerechtigkeit bei Ar. entspricht (EN V 5, 1130b 30; V 7, 1131b 27: *τὸ διανεμητικὸν δίκαιον*).

Der allgemeinere Ausdruck *κατ' ἀξίαν* wird in der NE mathematisch als Gleichheit im Sinne geometrischer Proportion bestimmt (EN V 6, 1131a 24–b 23), ohne daß jedoch eine Wendung wie etwa *διανεμητικὸς τοῦ ἴσου τοῦ κατ' ἀναλογίαν* (EN V 8, 1134a 2) den Ausdruck *κατ' ἀξίαν* verdrängte. Außerhalb der zusammenhängenden Behandlung der Gerechtigkeit steht auch bei Ar. als Bezeichnung der Angemessenheitsgleichung im Bereich der Gerechtigkeit *κατ' ἀξίαν* (z. B.: EN VIII 9, 1158b 30; EE VII 3, 1249a 7; allgemein über die beiden Arten der Gleichheit: Pol. V 1, 1301b 29: *κατ' ἀξίαν* wird als *ἴσον τῷ λόγῳ* bestimmt; zur distributiven Gerechtigkeit bei Plat. vgl. Dirlm. EN 405). Auch der Topikstelle VI 5, 143a 15: . . . *δικαιοσύνην ἕξιν διανεμητικὴν τοῦ ἴσου* liegt sicherlich die Vorstellung des Gleichen im Sinne der Angemessenheit, d. h. der Analogie, zugrunde; nur ist die Definition gekürzt, da dem Textzusammenhang nach dieser Teil der Definition nicht im Blick ist. Das Beispiel wird angeführt, um die Unangemessenheit einer Definition zu veranschaulichen, bei der ein Genus übersprungen wird: also wäre *ἕξις* – so in den ps.-plat. Def., s. o. – durch *ἀρετή* zu ersetzen).

5,26 (50a 13) „Großzügigkeit". Die Tugend der *ἐλευθεριότης* spielt bei Plat. noch eine untergeordnete Rolle; sie ist zweimal genannt (rep. III 402c 2, Theaet. 144d 3; nicht bei Ast). In der arist. Topik tritt sie nicht auf.

5,27 (50a 13) „gern Aufwand treibt". *εὐδάπανος* entspricht der Bedeutung nach einem Verbaladjektiv auf *-τικός*; es ist weder bei Plat. noch bei Ar. belegt. Ar. gebraucht im selben Sinn *δαπανηρός* (nur in der NE, vom *μεγαλοπρεπής*, IV 5, 1123a 4f., – gleiche Konstruktion wie in VV nach *εὐδάπανος* – und vom *ἄσωτος*, IV 1, 1119b 31f., 3, 1121b 9, gesagt. Auch *δαπανᾶν*, *δαπάνη*, *δαπάνημα* hat von den Ethiken nur die NE, mit Ausnahme eines Beleges für *δαπάνη* in der EE im Zusammenhang der *μεγαλοπρέπεια*).

5,27 (50a 14) „Seelengröße": *μεγαλοψυχία*. In der hervorhebenden Stellung am Schluß der Tugendliste ist möglicherweise der Ausdruck der peripatetischen Hochschätzung dieser Tugend zu sehen, wie sie von Ar. begründet wurde: EN IV 7, 1124a 1f.: *μεγαλοψυχία* als *κόσμος τῶν ἀρετῶν* und 1124a 4 und 26ff.: *οὐκ ἄνευ καλοκἀγαθίας* bzw. *οὐκ ἄνευ ἀρετῆς*, denn: *ἄνευ ἀρετῆς οὐ ῥᾴδιον φέρειν ἐμμελῶς τὰ εὐτυχήματα*.

μεγαλοψυχία ist in VV der Definition nach die Fähigkeit, Glück und Unglück, Ehre und Unehre zu ertragen; die Haltung gegenüber beiden Gegenteilpaaren ist also die gleiche.

Die NE (IV 7) geht, nach der Bestimmung des Gegenstandsbereichs der *μεγαλοψυχία* als der großen Dinge und der Ausführung des Mesotes-Schemas, auf die Frage zu, worin sich die Ehre, auf die der Großgesinnte in besonderer Weise bezogen ist, von den anderen Gütern unterscheidet: das Größte unter den äußeren Gütern ist das, was man den Göttern zuweist, wonach hohe Politiker streben und was Preis schönster Taten ist: die Ehre. Sie steht höher als alle anderen Güter, ist erstes Glied in der Reihe der äußeren Güter.

Der *μεγαλόψυχος* der NE strebt aber keineswegs bedingungslos nach großer Ehre und ist über Kränkung betrübt oder erbittert, sondern er verhält sich gegenüber Ehre und Unehre *ὡς δεῖ* (1123b 21f.). Das sieht im einzelnen so aus: große Ehren nimmt er an mit gemessener Freude als das ihm Zustehende oder als weniger als das. Ehrung durch Beliebige aus geringfügigem Anlaß übersieht er, ebenso Kränkung seiner Ehre, da solche unberechtigt ist. Er nimmt Ehre nur noch entgegen, und zwar die großen Ehrungen durch urteilsfähige Männer. Damit ist er im Grunde von Ehre und Unehre unabhängig. Wer nicht nach Ehre strebt und wen Kränkung nicht kränkt (gegenüberzustellen ist z. B. der *μεγαλόψυχος* in EE III 5, 1232b 12f.: *λυπηθήσοιτ' ἂν ἀτιμαζόμενος*), für den kann Ehrung keine Notwendigkeit sein. Die *σπουδαῖοι* in 1124a 6 können nur ein außen sichtbar werdender Maßstab für die eigene richtige Selbstschätzung sein.

In EN I 3 wird als *τέλος* der politischen Lebensform die Ehre erkannt (1095b 23); weswegen sie nicht schlechthin ein Gut sein kann, wird folgendermaßen begründet (b 24ff.): *δοκεῖ γὰρ ἐν τοῖς τιμῶσι μᾶλλον εἶναι ἢ ἐν τῷ τιμωμένῳ . . . ἔτι δ' ἐοίκασι τὴν τιμὴν διώκειν ἵνα πιστεύσωσιν ἑαυτοὺς ἀγαθοὺς εἶναι· ζητοῦσι γοῦν ὑπὸ τῶν φρονίμων τιμᾶσθαι . . .* In EN VIII 9, 1159a 22ff. heißt es: *οἱ δ' ὑπὸ τῶν ἐπιεικῶν καὶ εἰδότων ὀρεγόμενοι τιμῆς βεβαιῶσαι τὴν οἰκείαν δόξαν ἐφίενται περὶ αὑτῶν. χαίρουσιν δὴ ὅτι εἰσὶν ἀγαθοί, πιστεύοντες τῇ τῶν λεγόντων κρίσει.* Der *μεγαλόψυχος* aber bedarf der Ehre zur eigenen Bestätigung nicht, sondern er bestätigt die Ehre; er hat den Würdigkeitsmaßstab in sich, der ihn unabhängig von Ehre und Unehre macht. Auch die Ehre ist für ihn etwas Kleines (1124a 19). An die Stelle eines unbedingten Strebens nach Ehre ist in der NE die eigene hohe Selbsteinschätzung getreten.

Das Verhalten gegenüber äußerer Ehre und Kränkung ist dasselbe wie gegenüber Glück und Unglück. Als ein nur rangmäßig, nicht qualitativ von den anderen Gütern abgehobenes Gut kann konsequenterweise die Ehre auch gar keinen grundsätzlich verschiedenen Bezug sich gegenüber beanspruchen.

Eine einheitliche Sicht des *μεγαλόψυχος* erweist sich damit nur als möglich, wenn der Bezug zu Ehre und Unehre derselbe ist wie der gegenüber Reichtum usw. Der gleichzeitige Sonderbezug zur Ehre ist nur aufrechtzuerhalten, indem er nach innen genommen wird. Die Gestaltung des *μεγαλοψυχία*-Bildes hat ihre Einheit durch Verinnerlichung gefunden. Im Besitz vollendeter Tugend (*παντελὴς ἀρετή* 1124a 8) und Größe und im eigenen Bewußtsein darum wird der Großgesinnte gegenüber den äußeren Gütern gleichgültig, in gleicher Weise gegenüber Ehre wie gegenüber Reichtum.

VV ist darin in gewisser Weise mit der NE verwandt: die Ehre steht in einer Reihe mit dem Glück. Es fehlt gegenüber Ar. die hohe Selbsteinschätzung (. . . *ἀξιῶν ἄξιος*

ὤν), gegenüber der die äußeren Dinge an Bedeutung verlieren. Gerade das *δύνασθαι φέρειν τιμήν* läßt die Verschiebung gegenüber Ar. spüren. Ein weiterer Unterschied zwischen der *μεγαλοψυχία* in VV („Seelengröße") und der der NE („Großgesinntheit", „Hochsinnigkeit", Jaeger, Dirlmeier) besteht darin, daß der Großgesinnte der NE bei aller Verinnerlichung doch im Bezugssystem der Öffentlichkeit bleibt, daß auch diese Tugend Öffentlichkeitscharakter hat; das Urteil der Guten, die dem *μεγαλόψυχος* erwiesene Ehre mögen nicht mehr Gegenstand seines Strebens sein, aber sie sind als objektive Gegebenheiten doch konstitutiv für die Tugend der Hochsinnigkeit. In Gegenüberstellung etwa mit der oben zitierten Stelle aus EN VIII 9 heißt das, daß zwar nicht *ὀρέγεσθαι τιμῆς*, aber doch das *ἀποδέχεσθαι τιμήν* (IV 7, 1124 a 9) bestimmend für den Großgesinnten ist. Tugend und Ehre sind fest miteinander verknüpft (a 25). Vgl. dazu Wehrli, Demetrios von Phaleron 57 zu dem bei Diog. Laert. überlieferten Titel *Περὶ μεγαλοχυχίας* (= fr. 78): „Der Megalopsychiebegriff bei allen Jüngeren muß von Aristoteles NE 1123 a 34 ff. aus verstanden werden ... Schon hier ist das alte aristokratische Mannesideal im Begriffe, über seinen ständischen Charakter hinauszuwachsen, da der Megalopsychos äußeren Ehren als Anerkennung seiner Qualitäten nur bedingten Wert beimißt und auch Reichtum und Macht sowie allem Glück gegenüber unabhängig ist (1124 a 5 ff.). Diese Richtung auf seelische Autarkie wird dann energisch in der nacharistotelischen Schrift *Περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν* verfolgt ..., und übereinstimmend damit formuliert die stoische Ethik Megalopsychie als *ἐπιστήμη* oder *ἕξις ὑπεράνω ποιοῦσα τῶν συμβαινόντων* oder ähnlich ..." (SVF III 65, fr. 265 Chrysipp, u. a. Schon die Definition der *μεγαλοψυχία* in den ps.-plat. Def. (412 e 9) bereitet die stoische Sicht vor: *χρῆσις τοῖς συμβαίνουσι ἀστεία*). Gauthier, Magnanimité gibt nichts zur Interpretation der *μεγαλοψυχία* in VV her, da er 117 Anm. 2 nur eine Paraphrase der Definition gibt und zu dem Abschnitt 50 a 34–42 nur bemerkt: „... nous en trace un portrait qui rappelle celui d'Aristote." Im übrigen steht das *μεγαλοψυχία*-Bild in VV, wie auch das bei Ariston von Keos und Aspasius im Komm. zur NE nach Gauthier unter stoischem Einfluß. Bei der sachlichen Nähe sowohl zu Aristoteles als auch zur Stoa, einer Nähe, die als Zwischenstellung bezeichnet werden kann, und dem völligen Fehlen stoischer Terminologie ist von vornherein Wehrlis Beschreibung angemessener.

5,29 (50 a 14) „kann": vgl. o. S. 58 ff.

KAPITEL 3

6,1 (50 a 16) „Unverstand". In den arist. Ethiken wird *ἀφροσύνη* nicht behandelt, wie überhaupt dort dianoetische Fehler nicht ins Blickfeld treten. Nur in der EE erscheinen der *φρόνησις* zugeordnete Fehler: II 3, 1221 a 12 und 36 ff.; *φρόνησις* steht als einzige dianoetische Tugend in einer Tabelle ethischer Tugenden und zwar offenbar als deren Dirigentin (vgl. Dirlm. EE 253); das *μεσότης*-Schema wird auch auf sie angewandt. In der Liste der Rhetorik (I 9) jedoch fehlt der *φρόνησις* als einziger der Tugenden, die eine Definition erhalten, der gegenüberstehende Fehler. Die wenigen Belege von *ἀφροσύνη* bei Ar. (s. o. zu 49 b 30) lassen aber erkennen, daß sie für ihn Gegenteil der *φρόνησις* ist. Dasselbe gilt für die Belege des Adjektivs *ἄφρων* (= *ἀλόγιστος*, EN VII 6, 1149 a 9 f.). Bei Plat. dagegen nimmt *ἀφροσύνη* eine Stelle ein, die sie als Gegenteil sowohl der *σωφροσύνη* als auch der *σοφία* erscheinen läßt (als Aporie in Prot. 332 a 4–333 b 5). Das Adjektiv *ἄφρων* ist bald *φρόνιμος* gegenübergestellt, bald mit *ἀκόλαστος* verbunden. Die sich darin anzeigende Nähe auch von *σωφροσύνη* und *σοφία* bzw. *φρόνησις* ist bei Ar. im Etymologisieren der *σωφροσύνη* als *σῴζουσα τὴν φρόνησιν* beibehalten (EN VI 5, 1140 b 11 f.); sie ist auch in VV spürbar, indem *ἀκρασία* zu den *παρακολουθοῦντα* der *ἀφροσύνη* gehört (51 a 2). Die sich dergestalt äußernde Verwandtschaft ist zugleich aufzufassen als das Verhältnis von Voraussetzung und Ergebnis: *ἀκρασία* als *διαφθείρουσα τὴν φρόνησιν* ist der *ἀφροσύνη* vorgegeben (genauer u. S. 105).

6,1 (50 a 16) „Ursache". *αἰτία* begegnet, zur Bestimmung von Tugenden, in Div. Arist. 13 Mutschmann (= Diog. Laert. III 91): *ἡ μὲν φρόνησις αἰτία τοῦ πράττειν ὀρθῶς τὰ πράγματα, ἡ δὲ δικαιοσύνη* (sc. *αἰτία*) *τοῦ . . . δικαιοπραγεῖν, κτλ.*

6,2 (50 a 16) „schlechten Lebens". Zu *ζῆν κακῶς* als Gegensatz zu *εὐδαιμονία* (50 a 4) s. o. S. 56.

6,3 (50 a 18) „gegenüber Zorneswallung leicht erregbar". Die Definition der Heftigkeit (*ὀργιλότης*) stellt die Umkehrung der Definition der Gelassenheit dar. Sie ist in der Charakterisierung nochmals aufgenommen, zwar nur als ein Zug unter anderen, erscheint aber im Verhältnis zu den übrigen Bestimmungen als das allgemeinste Kennzeichen und kann, als letzte Bestimmung genannt, gewissermaßen als deren Zusammenfassung betrachtet werden (51 a 6 f.). *εὐκίνητοι γίνονται πρὸς ὀργήν*: in keiner der arist. Ethiken eine Parallele; vgl. aber Rhet. II 2, 1379 a 30: *εὐκίνητοι πρὸς ὀργήν*

(im Zusammenhang mit dem *πάθος* des Zorns). Der Definition nach wird die Heftigkeit in VV, ebenso wie es bei der Gelassenheit der Fall ist, eher als ein *πάθος* denn als *ἕξις* angesehen, indem sie nicht als ein Zürnen bei bestimmten Anlässen, in gewisser Weise usf. angesehen wird, sondern als ein Zustand, der in besonderer Weise zum *πάσχειν* disponiert ist. Dem *εὐκίνητον εἶναι πρὸς ὀργήν* entspricht eher ein *ὀργίζεσθαι ἁπλῶς* als ein *πῶς ὀργίζεσθαι,* welches allein nach EN II 4, 1105 b 28 ff. Objekt von Lob und Tadel sein kann.

6,5 (50 a 19) „besonders ... den Tod" usw. Die Definition der Feigheit stellt nicht genau die Umkehrung der Definition der Tapferkeit dar, da Todesfurcht nur in besonderer, nicht ausschließlicher Weise die Hinsicht dieses Fehlers ist.

6,7 (50 a 21) „... verlangt": *ὀρεκτικοί.* Die Definition der Zügellosigkeit (*ἀκολασία*) stellt das Gegenteil zu der der Besonnenheit dar und ist dieser mechanisch nachgebildet. Vgl. das Verhältnis der Definitionen von *μεγαλοψυχία* und *μικροψυχία*, 50 a 14 f., 27 ff.

6,7 (50 a 22) „Unbeherrschtheit": *ἀκρασία.* S. o. zur Beherrschtheit, S. 62 f. Definition und Charakterisierung der Unbeherrschtheit stimmen sachlich mit der arist. *ἀκρασία* überein.

6,9 (50 a 23) „obwohl die Vernunft entgegensteht": *κωλύοντος τοῦ λογισμοῦ.* Vgl. EN VII 3, 1146 a 13 f.: *ἡ κωλύουσα ἕξις μὴ ἀκολουθεῖν* u. a.; Protr. fr. 6 Ross: ... *τὸ λόγον ἔχον καὶ διάνοιαν· ἔστι γὰρ τοιοῦτον ὃ κελεύει καὶ κωλύει, καὶ δεῖν ἢ μὴ δεῖν φησι πράττειν.*

6,10 (50 a 25) „Vorteile gegen das Gebührende": *πλεονεκτικοὶ ... παρὰ τὴν ἀξίαν.* Die Definition deckt nur das eine der drei später aufgeführten *εἴδη* der Ungerechtigkeit, nämlich die *πλεονεξία.* Sie entspricht darin der Definition der Knauserigkeit, mit der auch nur ein *εἶδος*, die *αἰσχροκέρδεια*, getroffen wird. Zu *παρὰ τὴν ἀξίαν* s. o. zu *κατ' ἀξίαν* S. 64. In der Verwendung dieser Form und in der „Einseitigkeit" der Definition herrscht zwischen den Eingangsbestimmungen der Gerechtigkeit und der Ungerechtigkeit völlige Entsprechung.

6,12 (50 a 26) „nach Gewinn von überallher verlangt": *ὀρέγονται τοῦ πανταχόθεν κέρδους.* Diese Definition der Knauserigkeit umfaßt die Gesamtheit der späteren Bestimmungen nicht (vgl. *δικαιοσύνη*, Definitionen der theophr. Char.), sondern entspricht nur dem Inhalt eines ihrer drei *εἴδη* (vgl. *ἀδικία*), der *αἰσχροκέρδεια* nämlich, die als erste aufgeführt ist und deren Hauptkennzeichen es ebenfalls ist, „von überallher Gewinn zu suchen": *κερδαίνειν ζητοῦσι πανταχόθεν* (51 b 5).

6,13 (50 a 28) „unfähig ..., Glück" usw. Die Definition des kleinen Geistes schließt sich eng an die der Seelengröße an, indem sie einfach deren Verneinung darstellt. Das Schema, das dem *μεγαλόψυχος* und *μικρόψυχος* in VV zugrunde liegt, ist dieses: gegenüber der inneren Größe des *μεγαλόψυχος* werden alle äußeren Güter unbedeutend; er ist von ihnen innerlich unabhängig. Von der inneren objektiven Enge des *μικρόψυχος* aus werden alle äußeren Güter, ihr Vorhandensein und ihr Fehlen, wichtig; er kann sich innere Unabhängigkeit nicht einmal dem Kleinsten gegenüber bewahren.

KAPITEL 4

6,15 (50 a 30) „sich gut zu beraten". Als wichtigstes Kennzeichen der Verständigkeit steht an erster Stelle *τὸ εὖ βουλεύσασθαι*, das in sonstigen Definitionen als Objekt eben die Mittel, die zur *εὐδαιμονία* bzw. zum *εὖ ζῆν* führen, bei sich hat: vgl. die oben (S. 56) zitierte Stelle der Rhet., sowie EN VI 5, 1140 a 25 ff.: *δοκεῖ δὴ φρονίμου εἶναι τὸ δύνασθαι καλῶς βουλεύσασθαι περὶ τὰ αὑτῷ ἀγαθὰ καὶ συμφέροντα . . ., . . . ποῖα πρὸς τὸ εὖ ζῆν*. Vgl. ferner Stob. II (Wa.) 145, 19 ff.: *φρόνησιν . . . ἕξιν βουλευτικὴν καὶ πρακτικὴν ἀγαθῶν καὶ καλῶν*.

6,17 (50 a 30) „gut zu beurteilen": *τὸ* <*εὖ*> *κρῖναι τὰ ἀγαθὰ καὶ τὰ κακὰ καὶ πάντα τὰ ἐν τῷ βίῳ αἱρετὰ καὶ φευκτά* (<*εὖ*> nach Susemihl; es fehlt in allen Hss., *εὖ* vor *βουλεύσασθαι* in allen Ar.-Hss. Als Entsprechung zu *κρῖναι κακῶς* und *βουλεύσασθαι κακῶς*, den beiden ersten Bestimmungen der *ἀφροσύνη*, ist *εὖ* hier zu erwarten. Das Fehlen von *τὰ* nach *πάντα* im Susemihlschen Text ist offenbar ein Druckfehler, da im Apparat jeglicher Hinweis fehlt, Stob., And., alle mir zugänglichen Ar.-Hss. und Bk. das normale *πάντα τὰ* . . . haben) als kurze Formel in der eigentlichen Behandlung der *φρόνησις* bei Ar. nicht; vgl. jedoch EN III 6, 1113 a 29 f.: *ὁ σπουδαῖος . . . ἕκαστα κρίνει ὀρθῶς*. Zum Gedanken vgl.: [Plat.] Def. 411 d 6 f.: *διάθεσις καθ' ἣν κρίνομεν τί πρακτέον καὶ τί οὐ πρακτέον* als dritte und letzte Definition der *φρόνησις*, MM I 34, 1197 a 1 f.: *ἡ δὲ φρόνησις περὶ τὰ πρακτά, ἐν οἷς αἵρεσις καὶ φυγή . . .*, II 3, 1199 a 4 ff: *τὰ πρακτά . . . τὰ περὶ αἵρεσιν καὶ φυγὴν ὄντα* als Bereich der *εὐβουλία*; in diesem Kapitel der MM werden ohne erkennbaren Unterschied die Verben *κρίνειν*, *σκοπεῖν*, *εἰδέναι*, *θεωρεῖν* gebraucht, ähnlich I 34, 1197 b 12 ff.: *βουλεύεσθαι, ὀρθῶς κρῖναι καὶ ἰδεῖν*.

6,17 (50 a 32) „guten Gebrauch" usw.: *τὸ χρήσασθαι καλῶς πᾶσιν τοῖς ὑπάρχουσιν ἀγαθοῖς*. Nicht in der NE; vgl. MM II 3, 1199 b 9ff.: z. B. b 14 ff.: *ἡ γὰρ ἀρχὴ καὶ ὁ πλοῦτος τὸν φαῦλον οὐ δυνάμενον αὐτοῖς χρῆσθαι ὀρθῶς βλάψει* (hier ist also wieder der Bezug zum *συμφέρον* bei der *φρόνησις* mitgesehen), 1200 a 24 ff.: . . . *τὸ τοῖς ἀγαθοῖς . . . δύνασθαι ὀρθῶς παραγενομένοις χρῆσθαι· εἰ δὴ ὁ σπουδαῖος παραγενομένης αὐτῷ ἢ τιμῆς ἢ ἀρχῆς . . . μὴ χρήσεται ὀρθῶς τούτοις, οὐκέτι ἂν εἴη σπουδαῖος . . .*

6,18 (50 a 33) „ im Umgang" usw.: *τὸ ὁμιλῆσαι ὀρθῶς*. Durch diesen Zug, der im Zusammenhang mit der *φρόνησις* in der NE keine Parallele hat, ergibt sich als Bereich der Verständigkeit auch der gesellschaftliche Verkehr, d. h. ergibt sich *φρόνησις* auch

als eine Tugend, die sich *ἐν ταῖς ὁμιλίαις* bzw. *περὶ τὰς ἐντεύξεις* erweist, also als eine *ὁμιλία* bzw. *ἔντευξις ὀρθή*. Nun befindet sich in MM II 3 im Zusammenhang mit Gedanken, die wir zu den bisher behandelten Kennzeichen der *φρόνησις* in VV heranziehen konnten (und die in der NE fehlen), eine schwierige Stelle, 1199a 14–19, die sich mit dem Verhalten im gesellschaftlichen Verkehr befaßt. Dirlmeier zieht zu ihrer Erklärung (MM 363 (51, 3]) das *ὡς δεῖ ὁμιλήσει* aus EN IV 12, 1126b 28 heran und bezieht *ὡς δεῖ* als *ὡς ὁ ὀρθὸς λόγος* (EE III 4, 1231b 32) auf *φρόνησις*. Damit ist der innere Zusammenhang der fraglichen Stelle mit dem Kontext in MM wahrscheinlich gemacht und durch die Berufung auf unsere Stelle (VV 50a 33) das gesellschaftliche Verhalten als zur *φρόνησις* gehörig bewiesen. Das nämlich ist Dirlmeiers Beweisabsicht, da das in den MM aufgeworfene Problem nicht vom *φρόνιμος*, sondern vom *δίκαιος* und *σπουδαῖος* spricht.

Offen bleibt die Frage nach der Quelle, in der erstmalig gesellschaftliche Tugend ausdrücklich in den Bereich der *φρόνησις* aufgenommen worden ist; die MM greifen nämlich nur ein Einzelproblem auf, wobei die Lehre von der *φρόνησις* im gesellschaftlichen Bereich vorausgesetzt ist.

Zu *τὸ ὁμιλῆσαι ὀρθῶς* vgl. ferner Isocr. II 39: ein *σοφός* ist, wer es versteht, *ὁμιλεῖν καὶ τοῖς πράγμασι καὶ τοῖς ἀνθρώποις* (vgl. dazu Wolf Steidle, Redekunst und Bildung bei Isokrates, Hermes 80, 1952, 277f.).

6,18 (50a 33) „die Gelegenheiten" usw.: *τὸ συνιδεῖν τοὺς καιρούς*. Nicht in den Ethiken (EN, MM). Diese Bestimmung stellt einen Spezialfall von *τὸ* <*εὖ*> *κρῖναι τὰ ἀγαθὰ καὶ κακά* dar, insofern als *καιρός* das *ἀγαθόν* in bezug auf die Zeit ist (Ar. EN I 4, 1096a 26). Dem *συνιδεῖν τοὺς καιρούς* entspricht die *εὐκαιρία* der [Plat.] Def.: *εὐκαιρία· χρόνου ἐπίτευξις, ἐν ᾧ χρὴ παθεῖν τι ἢ ποιῆσαι* (413c 12); *καιρός* ist definiert als *χρόνου ἀκμὴ πρὸς τὸ συμφέρον· χρόνος ἀγαθοῦ τινος συνεργός* (414a 6). (*τὸ συνιδεῖν τοὺς καιρούς* kann auch durchaus auf gesellschaftlichen Umgang bezogen sein. Als Gegenteil ergibt sich in dieser Hinsicht die *ἀκαιρία* Theophrasts, Char. XII, falls die Lesart der Münchner Epitome richtig ist: *ἀκαιρία* als eine *ἔντευξις*. Beibehaltung von *ἐπίτευξις* und Ergänzung von *χρόνου* – so Ruge, Holland; auch Steinmetz – in Analogie zur *εὐκαιρία* der [Plat.] Def. erscheint mißlich, da *ἐπίτευξις* das Treffen – prägnant als „richtiges Erfassen"; *ἐπιτυγχάνειν*, opp. *ἀποτυγχάνειν* – bezeichnet.) Dieser Hinblick auf den Nutzen macht das Erfassen der *καιροί* zu einem sinnvollen Kennzeichen der Verständigkeit, wie sie in VV gesehen ist. Die Frage ist, wie *καιρός* in den Zusammenhang mit *φρόνησις* gekommen ist. S. auch unten zu *τὰ πράγματα* (50b 43), S. 104. Der *καιρός* spielte eine bedeutsame Rolle im Denken Theophrasts; vgl. Dirlm., Oikeiosis-Lehre 8: die „beabsichtigte . . . Erfassung der menschlichen Handlungen, insofern sie sich nach dem Kairos zu richten haben, stammt erst von Theophrast"; 9 Anm. 1: „Max Pohlenz hat die nachhaltige Wirkung Theophrasts kenntlich gemacht, indem er bei Aristoxenos den Kairos als den ‚Mittelpunkt einer ethischen Theorie' erwies: *Τὸ πρέπον*, ein Beitrag zur Geschichte des griechischen Geistes, NGG (1933) 71." *καιρός*, mit Hinblick auf den Nutzen, begegnet in VV 51b 9f.: *πλείω βλάπτονται τῷ μὴ κατὰ καιρὸν προέσθαι τὸ διάφορον*.

6,18 (50a 33) „im Blick" usw. *συνορᾶν*: „verstehen, erfassen durch Übersicht in vergleichender Zusammenschau"; in Verbindung mit *ἐμπειρία*: Ar. Rhet. I 4, 1359b 31; mit dem Hinblick auf Unterscheidung von Nützlichem und Unnützem: Isocr. XII

144. Zu συνορᾶν bei Isokrates vgl. E. Mikkola, Isokrates. Seine Anschauungen im Lichte seiner Schriften, Helsinki 1954, 78. Verben des Sehens im Zusammenhang mit φρόνησις: s. o. zu MM II 3.

6,19 (50 a 33) „scharfsinnig" usw.: τὸ ἀγχίνως χρήσασθαι καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ: nicht in den Ethiken (EN, MM). In sehr allgemeiner, um nicht zu sagen, nichtssagender Form ist hier ἀγχίνοια, die ein Teil der φρόνησις ist, vorweggenommen.

6,19 (50a 34) „in Wort und Tat": καὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ (ähnlich noch zweimal in VV: 51 a 7: ὑπὸ λόγου καὶ ἔργου τοῦ τυχόντος, a 20 f.: ἐν τοῖς λόγοις καὶ ἐν τοῖς ἔργοις) als Formel für die Totalität aller menschlichen Äußerungen: Ar. gebraucht in dem genannten Sinne fast durchgängig λόγοι καὶ πράξεις (bzw. verbal: λέγειν καὶ πράττειν), nur selten λόγος καὶ ἔργον (so in Rhet. I 11, 1371 b 23, 1372 a 1; das entsprechende λέγειν καὶ ποιεῖν I 9, 1367 a 8; ferner: Symposion fr.3 Ross, [Ar.] Oec. I 5, 1344 b 9). [Ar.] Rhet. ad Al. hat die Verbindung von λόγος und πρᾶξις (sg. und plur.) häufig und ausschließlich, d. h. nicht ἔργον, wohl aber πράγματα (nur die Verbindungen mit καί sind berücksichtigt). Plat. gebraucht sehr häufig, zugleich ausschließlich, die Verbindung von λόγος und ἔργον, jedoch verbal sowohl λέγειν καὶ ποιεῖν als auch λέγειν καὶ πράττειν. Die ps.-plat. Def. dagegen verwenden ausschließlich λόγοι καὶ πράξεις bzw. λόγος καὶ πρᾶξις (je einmal: 413 b 4, 416 a 34). Xenophon kennt nur λόγος καὶ ἔργον; die Verbindung begegnet nur in wörtlicher Rede (Feldherrnrede, Dialog); von sechs Belegen sind vier in den Memorabilien enthalten. (Mem. II 3, 6. 8. 15. 17; dreimal Chairekrates, einmal Sokrates). In den Charakteren Theophrasts steht, immer in der Definition angewandt, viermaligem λόγοι καὶ πράξεις einmaliges ἔργα καὶ λόγοι entgegen (Char. I 1, VIII 1, XIII 1, XIV 1 – Char. VI 1 . . . ὑπομονὴ αἰσχρῶν ἔργων καὶ λόγων, corr. Stephanus: codd. ἔργων δικαιολόγων). Bei Ariston von Keos ist mir ein Beleg für λόγοι καὶ ἔργα begegnet (Wehrli 34, 21). Vgl. ferner Isokrates: λέγειν καὶ πράττειν, λόγοι καὶ πράξεις, λόγοι καὶ ἔργα.

6,19 (50 a 34) „Erfahrung" usw.: τὸ τὴν ἐμπειρίαν ἔχειν τῶν χρησίμων πάντων. Diese Bestimmung nimmt in allgemeiner Form die Zugehörigkeit der ἐμπειρία zur φρόνησις vorweg, die im folgenden durch παρέπεται und συναίτιον ausgedrückt wird.

6,20 ff. (50 a 35 ff.) „Gedächtnis und Erfahrung und gesellschaftlicher Takt und Wohlberatenheit und Scharfsinn" usw. Zu ihrem Verhältnis zur Verständigkeit s. o. S. 35 ff.

Vor der Untersuchung dieser Eigenschaften sollen zwei Betrachtungen zur Sprache verzeichnet werden: 1. In 50 a 35–37 wird mit ἤτοι-ἤ eine Alternative gestellt, eine Aporie formuliert; ebenso ist in 50 b 22 f. die dort genannte Aporie eine Gegenüberstellung zweier Möglichkeiten in der Form ἤτοι-ἤ. Ar. und Plat. gebrauchen ἤτοι-ἤ verhältnismäßig häufig. (Vgl. Ast und Btz.: z. B. in den Cat. achtmal, in vielen arist. Schriften fehlt es jedoch ganz, so in allen Ethiken). Die Lösung dieser Aporie ist hier in aristotelischer Weise mit ἤ (50 a 37) eingeleitet. (Vgl. Btz., s. v. ἤ disiunctivum 313 a 7 ff.) 2. Die Lösung (50 a 37–39) ist folgendermaßen gegliedert: ἢ τὰ μὲν . . . οἷον (= quasi) . . . ἐστι, καθάπερ (= scilicet) . . ., τὰ δὲ οἷον (= quasi) . . . οἷον (=scilicet) . . . Die logische Beziehung der Eigenschaften zur φρόνησις ist also in beiden Gliedern mit dem Zusatz οἷον, „gewissermaßen", versehen und so als ein uneigentliches Sprechen gekennzeichnet. Warum das der Verfasser tut, ist kaum zu

beantworten; in 50b 22 ist *μέρος* nicht mit *οἷον* versehen. (In MM I 34, 1197b 20 ist das Verhältnis *δεινότης — φρόνησις* allerdings auch als *συνεργεῖ πως* formuliert). Die Nennung der Eigenschaften erfolgt einmal mit *καθάπερ*, einmal mit *οἷον* („nämlich"). Als Ersatz für *οἷον* bei der Anführung von Beispielen ist *καθάπερ* sehr selten: Btz. gibt für Ar. nur einen Beleg (Top. IV 4, 124b 16f.). Für *καθάπερ* und *οἷον* nebeneinander wie hier in VV bietet Stob. II (Wa.) 136, 9–21 (Ar. Did. Perip. Ethik) einen Beleg: Z. 10: *οἷον* . . ., 17: *καθάπερ* . . ., 18: *ὡς* . . ., 20: *οἷον* . . . In VV steht *καθάπερ* offenbar zur Vermeidung einer Häufung von *οἷον*, nicht zur Hiatvermeidung. (*καθάπερ* ersetzt in den späten Dialogen Platons zunehmend *ὥσπερ* und ist in dieser, dem *οἷον* beim Anführen von Beispielen nah verwandten, Verwendung bei Ar. sehr häufig; vgl. W. Dittenberger, Hermes 16, 1881, 337ff.; W. Jaeger, Diokles von Karystos, 1938, 16ff.: Diokles verwendet ebenfalls bevorzugt *καθάπερ*, welches beispielsweise bei Isokrates nicht belegt ist).

Die vier Eigenschaften *μνήμη, ἐμπειρία, εὐβουλία, ἀγχίνοια* sollen im Zusammenhang mit der Frage behandelt werden, ob die Unterscheidung ihres Verhältnisses zur *φρόνησις* sinnvoll ist, in der Weise, wie wir die entsprechende Unterscheidung in den MM (s. o. S. 35ff.) als sinnvoll verstehen konnten. Sinnvoll heißt dabei zunächst „für einen Peripatetiker sinnvoll", d. h. sinnvoll ist das jeweilige Verhältnis dann, wenn bei arist. oder verwandter Füllung der genannten ethischen Qualitäten ein vernünftiger und einsichtiger Gedanke in diesem oder jenem Verhältnis ausgedrückt ist.

Die NE behandelt in Buch VI neben der *φρόνησις* von den vier in VV aufgeführten Eigenschaften folgende drei: *ἐμπειρία, εὐβουλία, ἀγχίνοια*, d. h. im eigentlichen Sinne behandelt sie nur *εὐβουλία* (VI 10) und unterscheidet diese von der *ἀγχίνοια*. *ἐμπειρία* begegnet nur (ohne Definition und sie selbst betreffende Erörterung) in unmittelbarem Zusammenhang mit der *φρόνησις*. Sie wird nicht gesondert behandelt, ist also keine *ἕξις*, keine Tugend wie die in Buch VI behandelten Qualitäten. Nach Kap. 9, 1142a 11–16 erweist sich *ἐμπειρία* als Voraussetzung der *φρόνησις*: ein junger Mensch ist nicht *φρόνιμος*, da sich *φρόνησις* auf *τὰ καθ'ἕκαστα* bezieht, welche aber nur durch Erfahrung bekannt werden, die wiederum nur in längerer Zeit entsteht. Diese Vorstellung ist also mit *συναίτιον* angemessen zu formulieren.

μνήμη findet in EN VI keine Erwähnung; sie ist nach Met. A 1, 980a 29, b 28ff., 981a 15f. als Voraussetzung der *ἐμπειρία* zu verstehen und in solcher Weise *συναίτιον* der *φρόνησις*, nur daß VV *μνήμη* nicht in dem allgemeinen und wertindifferenten Sinn von Erinnerungsvermögen überhaupt versteht, sondern prägnant als „gutes Gedächtnis": ihr Gegenteil ist nämlich *ἀμνημοσύνη* (51a 3; eine Bildung *εὐμνημοσύνη* ist nicht belegt). *μνήμη* in diesem prägnanten Sinne (als positive natürliche Verfassung) tritt (nicht in Verbindung mit *ἐμπειρία*) in den MM unter den Tugenden im *λόγον ἔχον* auf: I 5, 1185b 5f.: . . . *φρόνησις, ἀγχίνοια, σοφία, εὐμάθεια, μνήμη καὶ τὰ τοιαῦτα*, wird aber später nicht behandelt. Dieselbe Reihe findet sich auch bei Stob. II (Wa.) 137, 20f. (Ar. Did. perip. Ethik). Vgl. Rhet. I 6, 1362b 24: *εὐφυΐα, μνήμη, εὐμάθεια, ἀγχίνοια, πάντα τὰ τοιαῦτα*. Vgl. ferner Stob. II (Wa.) 136, 16ff.: *τῶν . . . περὶ ψυχὴν ἀγαθῶν τὰ μὲν ἀεὶ φύσει παρεῖναι, καθάπερ ὀξύτητα καὶ μνήμην, τὸ δὲ ὅλον εὐφυΐαν*, Bibl. Phot. cod. 249, p. 440b 39f. Bekker (eklektischer Pythagoreer, Beanspruchung peripatetischen Gutes als pythagoreisch): *τρία μέρη εὐμαθίας, ἀγχίνοια, μνήμη, ὀξύτης*. Bei Plat. (rep. VI 487a 3f. und Meno 88a 8) werden *εὐμαθία* und

μνήμη in Verbindung mit den Kardinaltugenden *σωφροσύνη, ἀνδρεία, δικαιοσύνη* und anderen positiven Eigenschaften als natürliche Tugenden genannt. Vgl. ferner die Definition der *μνήμη* [Plat.] Def. 414 a 8.

εὐβουλία steht nach EN VI 10 in enger Beziehung zur *φρόνησις*, ohne daß das Verhältnis auf eine logische Formel gebracht ist; deutlich ist jedoch, daß *εὐβουλία* die *φρόνησις* voraussetzt: *εἰ δὴ τῶν φρονίμων τὸ εὖ βεβουλεῦσθαι, ἡ εὐβουλία εἴη ἂν ὀρθότης ἡ κατὰ τὸ συμφέρον πρὸς τὸ τέλος, οὗ ἡ φρόνησις ἀληθὴς ὑπόληψίς ἐστιν* (1142 b 31ff.). Weiter ist offenkundig, daß *ἀγχίνοια* nicht in diesem Verhältnis zur *φρόνησις* steht, sondern als eine *εὐστοχία* „instinkthafte" Treffsicherheit, *ἄνευ λόγου* (1142 b 2) ist, sich zur *φρόνησις* also eher wie *μνήμη* und *ἐμπειρία* verhält.

Nach MM II 3, 1199 a 4–14 steht *εὐβουλία* zu *φρόνησις* im gleichen Verhältnis wie *σύνεσις* (*οὐκ ἄνευ φρονήσεως*), so daß darin Übereinstimmung mit VV besteht; *ἀγχίνοια* ist nur einmal genannt (s. o.). In der zitierten Liste der Rhet. ist *ἀγχίνοια* wie alle anderen Eigenschaften natürliche Tugend; sie werden *δυνάμεις ἀγαθῶν ποιητικαί* genannt und von der Liste der *ἕξεις, ἀρεταί* (1362 b 12–14) unterschieden. Auch in den ps.-plat. Def. ist *ἀγχίνοια* natürliche Tugend: *ἀγχίνοια· εὐφυΐα ψυχῆς, καθ' ἣν ὁ ἔχων στοχαστικός ἐστιν ἑκάστῳ τοῦ δέοντος* (412 e 4 f.). Vgl. Epinomis 976 b 5–c 6 (dazu Dirlmeier, Wiener Studien 69 [1956], 167).

Damit steht die Betrachtung der *ἀγχίνοια* in VV als einer Teiltugend der *φρόνησις* und infolgedessen als einer eigentlichen Tugend, die zur *φρόνησις* dasselbe Verhältnis wie *εὐβουλία* hat, vereinzelt da. Von einer Aufzählung wie der in der Rhetorik und von den Def. her ist das nicht zu erklären. (Auch die Zusammenstellung *μνήμη-ἐμπειρία* hat keine direkte Parallele in Ethik und Rhetorik; die bei Plat., in der Rhet. und in den MM mit *μνήμη* verbundene *εὐμάθεια* fehlt; dagegen erscheint ihr Gegenteil *ἀμαθία* unter den *ἀκολουθοῦντα* der *ἀφροσύνη*, 51 a 2). Die Behandlung der *ἀγχίνοια* in VV setzt eine Quelle voraus, die sie mit *εὐβουλία* verbunden vorführte. Auf eine solche Quelle weist auch der Umstand, daß in stoischen Tugendlisten *εὐβουλία* und *ἀγχίνοια* stets verbunden sind. (Vgl. Stob. II, Wa., 60, 18 f., Diog. Laert. VII 92; die Stoa selbst als Quelle anzusehen, verbietet vor allem die Tatsache, daß das logische Verhältnis zur *φρόνησις* in den stoischen Listen anders betrachtet ist. Zur grundsätzlichen Bewertung von Gemeinsamkeiten zwischen *ἀκολουθοῦντα* in VV und *ἀρεταὶ ὑποτεταγμέναι* in stoischen Katalogen s. u. S. 78 f.). Jedenfalls erscheint die Stellung der *ἀγχίνοια* anstößig gegenüber der einhelligen akademischen und peripatetischen Bezeugung als natürlicher Tugend. Das muß zunächst als noch ungelöste Schwierigkeit angesehen werden.

6,20 (50 a 35) „gesellschaftlicher Takt": *ἐπιδεξιότης*. Es wäre überraschend, wenn dem auffälligen Zug *τὸ ὁμιλῆσαι ὀρθῶς* (50 a 33) nicht eine die *φρόνησις* begleitende oder in welcher Form auch immer zu ihr gehörende Eigenschaft entspräche. Eine solche ist jedoch vorhanden, wenn man statt *δεξιότης* der Stob.-Hss. die Lesart *ἐπιδεξιότης* der Ps.-And.-Hss. in den Text nimmt. Susemihl liest *δεξιότης*, versieht aber *ἐπιδεξιότης* im Apparat, die Schuchhardt im Text hat, mit der Bemerkung: „fors. recte". Die Existenzberechtigung des Wortes überhaupt anzuzweifeln, weil es in allen Ar.-Hss. (einschließlich des Mosqu. und des Lips.) fehlt, wäre voreilig, weil diese auch *εὐβουλία* vermissen lassen, die zweifellos auch an dieser Stelle in den Text gehört. Für *δεξιότης* (bei Plat. und Ar. nicht belegt; Hdt. VIII 124: *σοφίη καὶ δεξιότης*, Thuk. III 37: *ἀμαθία τε μετὰ σωφροσύνης ὠφελιμώτερον ἢ*

δεξιότης μετὰ ἀκολασίας) könnte der Umstand sprechen, daß bei der nochmaligen Aufführung der zur *φρόνησις* gehörigen Eigenschaften nur die vier anderen genannt werden, indem man dies mit der Bedeutungsnähe der *δεξιότης* zu *εὐβουλία, ἀγχίνοια* erklärt, welche das für jene gültige Verhältnis unausgesprochen auch für sie verbindlich macht. Derselbe Umstand kann aber ebensowohl aus der Verschiedenartigkeit der Bedeutungen von *ἐπιδεξιότης* und *εὐβουλία, ἀγχίνοια* einsichtig werden.

Für *ἐπιδεξιότης* spricht also die Beziehung auf das *ὁμιλῆσαι ὀρθῶς*, das sonst isoliert dastünde; hinzukommt die Aufführung der *ἐπαριστερότης* (51 a 2) unter den von der *ἀφροσύνη* implizierten Eigenschaften, welche das dortige *ὁμιλῆσαι κακῶς* (50 b 44) aufnimmt.

In der NE heißt die *ὁμιλία ἐμμελής* in bezug auf scherzhaften Zeitvertreib (IV 14, 1127 b 33ff.) *εὐτραπελία* (II 7, 1108 a 24). Dieser *μεσότης* ist nach Ar. auch die *ἐπιδεξιότης* eigentümlich: *τῇ μέσῃ δ'ἕξει οἰκεῖον καὶ ἡ ἐπιδεξιότης ἐστίν* (1128 a 16). Der Terminus *οἰκεῖος* zur Bezeichnung des Verhältnisses zweier ethischer Qualitäten scheint zu besagen, daß diejenige Eigenschaft, die einer anderen eigentümlich ist, dem Bedeutungsumfang nach weiter ist, d. h., in Anwendung auf diesen Fall, jeder *εὐτράπελος* ist *ἐπιδέξιος*, nicht jeder *ἐπιδέξιος* ist *εὐτράπελος*. (*οἰκεῖον* bezeichnet demnach ein ähnliches Verhältnis wie *παρέπεσθαι*; s. o. S. 34; vgl. auch EN X 10, 1179 b 29f.: *δεῖ δὴ τὸ ἦθος προυπάρχειν πως οἰκεῖον τῆς ἀρετῆς, ...*). Dirlmeier kommt von der Interpretation des Wortes *ἐπιδεξιότης* aus dem Textzusammenhang (1178 a 17ff.: *τοῦ δ'ἐπιδεξίου ἐστὶ τοιαῦτα λέγειν ... οἷα τῷ ἐπιεικεῖ καὶ ἐλευθερίῳ ἁρμόττει*) sowie unter Heranziehung von Rh. II 4, 1381 a 32–35 zu dem gleichen Ergebnis: „Während also *εὐτράπελος* mehr das Intelligente ausdrückt, bezeichnet *ἐπιδέξιος*, vertiefend, das Gesamtformat." (EN 393 [92, 8]). Die *ἐπιδεξιότης* ist nicht auf den Bereich des scherzhaften Zeitvertreibs (vgl. Theophr. Char. XXIX 4; dazu Steinmetz II 336: „*ἐπιδέξιος* bezeichnet den in Witz und Spott, insonderheit im geselligen Verkehr, Gewandten.") eingeschränkt, sondern kann sehr wohl als „gesellschaftlicher Takt" den ganzen Bereich gesellschaftlichen Umgangs umfassen als die durch *ὁμιλῆσαι ὀρθῶς* oder *ὡς δεῖ* zu kennzeichnende Tugend. Vgl. auch SVF III 160, Z. 40ff.: *τὸν δὲ σπουδαῖον, ὁμιλητικὸν ὄντα καὶ ἐπιδέξιον ... καὶ θηρευτικὸν διὰ τῆς ὁμιλίας εἰς εὔνοιαν καὶ φιλίαν, ... εἶναι ... καὶ εὔστοχον καὶ εὔκαιρον καὶ ἀγγίνουν ...*

6,23 (50 a 37) „Mitursachen": *συναίτια*. S. o. S. 35.

6,24 (50 a 39) „Teile": *μέρη* S. o. S. 40 f.

6,25 (50 a 40) „Vorwürfe ..., ... nicht allzu groß": *τὸ δύνασθαι φέρειν μέτρια ἐγκλήματα καὶ ὀλιγωρίας μετρίας*. Mit den besten Ar.-Hss. (u. a. Mosqu., Lips. und *Π*[1]) lese ich *μέτρια*, während sich Susemihl für *μετρίως* auf die Mehrzahl aller übrigen Hss. berufen kann. *μέτρια* (sc. *ἐγκλήματα*) ist 1. aus formalen und 2. aus sachlichen Gründen vor (sc. *δύνασθαι φέρειν*) *μετρίως* vorzuziehen: 1. In VV ist *δύνασθαι φέρειν* eine feste Formel (außer dieser Stelle noch 50 a 14, 51 b 17f., sowie 50 a 28: *ἀδύνατοί εἰσι φέρειν*), die nicht durch Adverbien qualifiziert werden kann: *δύνασθαι φέρειν*, „ertragen können" entspricht einem *φέρειν μετρίως* (ohne *δύνασθαι*; vgl. 50 b 34f.: *τὸ καλῶς ἐνεγκεῖν* für *δύνανται φέρειν* 50 a 14f.). 2. Wie die Qualifikation von *ὀλιγωρίας* durch *μετρίας* zeigt, geht es bei der Bestimmung der Gelassenheit offenbar nicht darum, das Ertragenkönnen von Vorwürfen und Geringschätzung schlechthin zu ihrem

Charakteristikum zu machen, sondern Gelassenheit gerade nur in dem Zug sich äußern zu sehen, daß man gegenüber mäßigen Vorwürfen usf. ruhig bleibt. Ein Kennzeichen der Heftigkeit ist es, nicht einmal unbedeutende Geringschätzung (*μικρὰς ὀλιγωρίας* 51 a 5) ertragen zu können. Bei der entgegengesetzten Tugend hätte man das Ertragenkönnen selbst schwerer Vorwürfe und grober Geringschätzung erwarten können. Wenn stattdessen *μετρίας* (nach *ὀλιγωρίας*) als Bestimmung dient, muß es als betont angesehen werden; daher wird die Annahme auch eines Zusatzes zu *ἐγκλήματα* wahrscheinlich.

Es ist also ganz offenkundig nicht Sache des Gelassenen, schwerwiegende Vorwürfe ruhig hinzunehmen. Damit ist aber nicht der Schluß erlaubt, in VV werde das nicht zum Bereich der Gelassenheit gehörige Ertragenkönnen heftiger Vorwürfe und grober Rücksichtslosigkeit als ein Fehler angesehen. Nur in der Unterstellung dieser Auffassung, der Ansicht also, in VV sei durch den Zusatz *μέτρια*, *μετρίας* auf Unbeweglichkeit gegenüber schweren Vorwürfen als auf eine tadelnswerte *ἔλλειψις* in bezug auf Zorn, die arist. *ἀοργησία* oder *ἀναλγησία*, angespielt (womit *ὀργιλότης* zur *ὑπερβολή* würde), ist der folgende Satz P. Gohlkes (Entst. d. Eth. 23) verständlich: „Diese (sc. die Sanftmut) ist die einzige Tugend, deren Definition auch in der Schrift über Tugenden und Laster von fern an die Mesoteslehre erinnern könnte. Sie wird dort nämlich gekennzeichnet als ein Zustand, der mäßige Anwürfe (Gohlke liest ebenfalls *μέτρια ἐγκλήματα*) und mäßige Geringschätzung zu tragen wisse."

Der Text der Schrift bietet jedoch nicht nur keinerlei Handhabe dafür, daß das Fehlen des Zorns bei bestimmten Anlässen als negativ angesehen wird, sondern läßt im Gegenteil deutlich erkennen, daß das Ertragenkönnen schwerer Kränkung Sache einer Tugend, also einer offenbar größeren Tugend ist, nämlich der *μεγαλοψυχία*, der Seelengröße (vgl. 50 b 40 f.; *ἀδικεῖσθαι δυνάμενος καὶ οὐ τιμωρητικός*, s. zur Stelle).

6,26 (50 a 41) „sich nicht schnell auf Rache zu stürzen": *τὸ μὴ ταχέως ὁρμᾶν ἐπὶ τὰς τιμωρίας*. Vgl. 51 a 10: *ταῦτα* (sc. *τὸ λυπεῖσθαι ἐπὶ μικροῖς*) *πάσχειν ταχέως* als logische Folge der Heftigkeit. Zum Ausdruck ist zu vergleichen: EN VII 7, 1149 a 31, 35: (sc. *ὁ θυμός*) *ὁρμᾷ πρὸς τὴν τιμωρίαν*, (sc. *ἡ ἐπιθυμία*) *ὁρμᾷ πρὸς τὴν ἀπόλαυσιν*. Während bei Ar. nach intransitivem *ὁρμᾶν* achtmal *πρός*, einmal *εἰς* und viermal *ἐπί* steht (vgl. Btz.), gebraucht VV *ὁρμᾶν* nur mit *ἐπί* (außer dieser Stelle noch 50 a 11: . . . *τὴν ἐπιθυμίαν ὁρμῶσαν ἐπὶ φαύλας ἡδονάς*, 50 b 13: . . . *τὴν ἐπιθυμίαν ὁρμῶσαν ἐπὶ φαύλας ἀπολαύσεις ἡδονῶν*). Bei Plat. hat *ὁρμᾶν* bis auf zweimal *εἰς* immer *ἐπί* bei sich (vgl. Ast). Der Gebrauch von *ἐπί* scheint der verbreitetere gewesen zu sein: LS bringt unter zahlreichen Belegen für *ὁρμᾶν ἐπί* und *εἰς* (für letzteres weniger als für *ἐπί*) nur zwei für *πρός*, davon eine für Ar. und eine für Philodem (von dem jedoch auch *ὁρμᾶν ἐπί* vermerkt wird: Ir. 93 W.: *φυσικῶς ἐπὶ τὴν ὀργὴν ὁρμᾶν*). Dieses allgemeine Bild bestätigt sich beispielsweise an Xenophon: Sturz gibt unter einer Zahl von Belegen für *ὁρμᾶν εἰς* und *ἐπί* nur eine Stelle an, wo es mit *πρός* verbunden ist.

6,27 (50 a 42) „gegenüber Zorneswallungen" usw.: *τὸ μὴ εὐκίνητον εἶναι πρὸς τὰς ὀργάς* entspricht der Definition.

6,28 (50 a 42) „ohne Bitterkeit" usw.: *ἄπικρον . . . τῷ ἤθει καὶ ἀφιλόνεικον*: für *ἄπικρος* gibt LS außer VV nur einen späten Beleg (Ptolemaeus, 2. Jh. n. Chr.). Gegensatz zu

ἄπικρος ist *πικρία*, eine der drei Unterarten der Heftigkeit (51 a 4). Zu *πικρός* als Bezeichnung eines negativ bestimmten *ἦθος* (und nicht eines ausgeprägten Fehlers) vgl. [Ar.] Physiogn. 2, 807 a 5 f.: *ἀνάγκη . . . τὸν ὀργίλον καὶ τὸν δυσάνιον καὶ πικρὸν τὸ ἦθος φθονερὸν εἶναι*, falls Sylburgs Änderung des überlieferten *μικρόν* in *πικρόν* richtig ist. (S. u. zu *μικρολογία*, 51 a 8). *πικρός* als Gegensatz zu *πρᾶος* bzw. *πραΰς*: [Ar.] Rhet. ad Al. 38, 1445 b 16 f.: *δεῖ δὲ πικρῷ τῷ ἤθει μὴ ἐξετάζειν, ἀλλὰ πραεῖ. ἀφιλόνεικος*, auch 51 a 15, wird weder von Plat. noch von Ar. gebraucht; LS gibt neben VV als frühesten Beleg Polybios an. Dagegen sind *φιλόνεικος*, *φιλονεικία*, *φιλονεικεῖν* bei Plat. häufig, bei Ar. einige Male belegt. Zu *ἀφιλο*-Wortbildungen vgl. Dirlm. EN 382 f. [85, 2]; Ar. bildet z. B. *ἀφιλοτιμία* neu, zu welchem Wort LS keinen weiteren Beleg zu bringen hat.

6,29 (50 a 43) „Ruhe und Beständigkeit in der Seele" usw.: *ἔχοντα τὸ ἠρεμαῖον ἐν τῇ ψυχῇ καὶ στάσιμον*. Vgl. Rhet. II 3, 1380 a 8: *ἔστω δὴ πράϋνσις κατάστασις καὶ ἠρέμησις ὀργῆς* (der Vorgang, der zu dem in VV beschriebenen Zustand führt). Zum Ausdruck ist zu vergleichen: VV 50 b 38: *ἔχειν δέ τι βάθος τῆς ψυχῆς καὶ μέγεθος*. Auffälligerweise ist wie hier bei der *μεγαλοψυχία* auch bei der *πραότης*, einer im *θυμοειδές* lokalisierten Tugend, eine Aussage über einen Zustand in der Seele gemacht, ohne diese auf den Seelenteil, dem Zorn und demgemäß auch Ruhe angehören, einzuschränken.

6,30 (50 a 44) „von Todesfurcht" usw. Die erste Bestimmung der Tapferkeit entspricht der Definition. Der schon hervorgehobene Sonderbezug auf die Todesfurcht ist ebenfalls in den drei arist. Ethiken gegeben. (Vgl. EE III 1, 1229 a 39—b 4, EN III 9, 1115 a 26—35: hier wird auch noch *θάνατος* eingeschränkt auf *καλὸς θάνατος*, d. h. Tod im Krieg, dazu s. u.; MM I 20, 1191 a 30 f.). Alle folgenden Bestimmungen sind Entfaltungen dieses Grundkennzeichens.

6,31 (50 a 45) „beherzt . . . und kühn" usw.: *τὸ εὐθαρσῆ εἶναι ἐν τοῖς δεινοῖς* und *τὸ εὔτολμον* (sc. *εἶναι*) *πρὸς τοὺς κινδύνους* werden von den die Tapferkeit begleitenden Eigenschaften *θάρσος* und *εὐτολμία* aufgenommen; s. deren Behandlung. Zur ersteren Bestimmung vgl. [Plat.] Def. 412 a 6: (sc. *ἀνδρεία*) . . . *εὐθαρσία ἐπὶ θανάτου προσδοκίᾳ*. *τὰ δεινά* als Gegenstandsbereich der Tapferkeit: vgl. [Plat.] Def. 412 a 5, a 8, b 1.

6,32 (50 b 1) „vorzuziehen, ehrenvoll zu sterben" usw.: *τὸ μᾶλλον αἱρεῖσθαι τεθνάναι καλῶς ἢ αἰσχρῶς σωθῆναι*: formal und sachlich entspricht genau Isocr. II 36: *ἣν δ' ἀναγκασθῇς κινδυνεύειν, αἱροῦ τεθνάναι καλῶς μᾶλλον ἢ ζῆν αἰσχρῶς*, . . .; vgl. IV 95 *τῶν ἀνδρῶν τοῖς καλοῖς κἀγαθοῖς αἱρετώτερόν ἐστι καλῶς ἀποθανεῖν ἢ ζῆν αἰσχρῶς*; vgl. I 43: *μᾶλλον εὐλαβοῦ ψόγον ἢ κίνδυνον· δεῖ γὰρ εἶναι φοβερὰν τοῖς μὲν φαύλοις τὴν τοῦ βίου τελευτήν, τοῖς δὲ σπουδαίοις τὴν ἐν τῷ ζῆν ἀδοξίαν*. Vgl. EN III 11, 1116 b 19 ff.: *τοῖς μὲν γὰρ* (sc. *πολιτικοῖς*) *αἰσχρὸν τὸ φεύγειν καὶ ὁ θάνατος τῆς τοιαύτης σωτηρίας αἱρετώτερος, οἱ δὲ* (sc. *στρατιῶται*) . . . *φεύγουσι, τὸν θάνατον μᾶλλον τοῦ αἰσχροῦ φοβούμενοι*. Wie der erste Teil dieses Satzes dem hier behandelten Kennzeichen der Tapferkeit entspricht, so der zweite Teil folgendem Satz im *δειλία*-Abschnitt (51 a 13 f.): *τὸ ὑπολαμβάνειν κρεῖττον εἶναι ὁπωσοῦν σωθῆναι ἢ τελευτῆσαι καλῶς*. Die Betonung des *καλόν* in der Behandlung der Tapferkeit teilen alle drei arist. Ethiken; sie ist auch in der Rhet. bestimmend. (Vgl. EE III 1, 1229 a 1, a 8 f., EN III 9, 1115 a 29 ff., MM I 20, 1191 a 18 ff., Rhet. I 9, 1366 b 11 f. — Vgl. Sandys Ar. Rhet. Vol. I 161: zu *ἀνδρεία* in Rhet. und bsd. EN: *τὸ καλόν* ist „sole object and aim".)

6,33 (50b 2) „Ursache des Sieges“: *τὸ νίκης αἴτιον εἶναι*: zu *αἴτιον* s. o. S. 31. Ohne Parallele in den arist. Ethiken. Am nächsten stehen Bestimmungen in der Rhetorik: *ἀνδρεία . . . δι' ἣν πρακτικοί εἰσι τῶν καλῶν ἔργων ἐν τοῖς κινδύνοις* und *καὶ ἀνδρείου τὸ μὴ ἡττᾶσθαι. καὶ νίκη καὶ τιμὴ τῶν καλῶν* (I 9, 1366b 11f., 1367a 22f.), d. h. eine Betrachtungsweise der Tugend, die diese als *δύναμις ποριστικὴ ἀγαθῶν* (so Rhet. I 9, 1366a 36f.) versteht. Wir fassen hier einen der Züge, die einer pragmatischen Sehweise entspringen, welche auf den Nutzen der Tugend und den Schaden der Fehler hinsieht.

Das letztgenannte Kennzeichen, ebenso wie die drei vorausgegangenen, läßt deutlich erkennen, daß das Fehlen von Todesfurcht als Charakteristikum der Tapferkeit auf kriegerische Gefahr eingeschränkt ist. (Vgl. EN III 9, 1115a 28–35; Sandys Ar. Rhet. Vol. I 162: bei der *ἀνδρεία* in EN und Rhet. „prominence of military character“; schon das Wort *κίνδυνος* ist für Sandys Beleg dieses Urteils).

6,35 (50b 3) „sich zu mühen und standzuhalten“: *τὸ πονεῖν καὶ καρτερεῖν*. Beides wird unter den logisch folgenden Eigenschaften als *φιλοπονία* und *καρτερία* nochmals aufgenommen, kann daher hier übergangen werden.

6,35 (50b 4) „seine Mannhaftigkeit“ usw.: *ἀνδραγαθίζεσθαι*. Das ist die Überlieferung nur der Stob.-Hs. St. S, die Susemihl in den Text setzt. Sämtliche Ar.-Hss., einschließlich des Mosqu. und Lips., haben *καὶ αἱρεῖσθαι καὶ δύνασθαι* (bei Ps.-And. fehlt der ganze Satz). Bei der völligen Übereinstimmung aller hs. Zeugen, auch der übrigen Stob.-Hss., gegenüber St. S fällt es schwer, deren Lesart für die ursprüngliche Fassung zu halten. Vielmehr liegt offenbar eine alte Verderbnis vor, die in St. S erkannt und sachlich glänzend beseitigt ist, indem der Zug *τὸ μᾶλλον αἱρεῖσθαι τεθνάναι κτλ.* in einem festen ethischen Begriff aufgenommen ist. Von modernen Verbesserungsvorschlägen ist Buechelers *καὶ αἱρεῖσθαι κινδυνεῦσαι* (Siehe Stob. III, Hense, Apparat zur Stelle) ebenso glänzend; trifft es doch dieselbe Sache und ist paläographisch sehr nahe an der Überlieferung. Diesen Vorschlag in den Text aufzunehmen, scheint mir sehr erwägenswert. *ἀνδραγαθίζεσθαι*: weder bei Plat. noch Ar. belegt; bei Thuk. in Reden: II 63 und III 40 (Bétant übersetzt: „probitatis nomen sectari“). Zu *ἀνδραγαθία*, das bei Ar. einmal vorkommt (Pol. II 9, 1270b 38, vgl. Newman, Politics of Ar., Oxf. 1887, II 337: das „xenophontische“ Wort *ἀνδραγαθία*), vgl. die ausführliche Betrachtung und reiche Stellenangabe bei Leopold Schmidt, Die Ethik der alten Griechen, Berl. 1882, I 301f., ferner U. v. Wilamowitz, Isyllos von Epidauros, Philol. Unters. IX, 1886, 41f. Das attische Wort *ἀνδραγαθία* bedeutet ganz allgemein „Manneswert“ und wird bei Xenophon zur eigentlichen Bezeichnung „sittlicher Vollkommenheit“. *ἀρετή* und *ἀνδραγαθία* werden bei ihm mehrmals unmittelbar hintereinander so gebraucht, daß er sie als austauschbar angesehen haben muß (z. B. Cyr. Inst. III 3, 55). Der Vergleich von Rep. Lac. X 1 mit IV 2 zeigt, daß offenbar auch *καλοκἀγαθία* und *ἀνδραγαθία* synonym sind. Zugleich ist festzustellen, daß *ἀνδραγαθία* mit Vorliebe auf die kriegerische Tapferkeit bezogen wird, vgl. Xen. Cyr. Exp. V 2, 11, Cyr. Inst. VII 5, 82; Thuk. II 42, Isocr. VI 105: Zusammenhang: *τῶν ἀγώνων . . . ὀρέγεσθαι, μήτε τῶν σωμάτων μήτε τῆς ψυχῆς . . . φειδομένους*. Zu den beiden oben angegebenen Belegstellen des Verbums *ἀνδραγαθίζεσθαι* bei Thuk. bemerkt Schmidt, daß es dort die Haltung derer bezeichne, die „aus moralischer Prüderie das durch die politische Lage Gebotene nicht thun wollen“. Für Schmidt handelt es sich bei dieser Bedeutung um die Aus-

gestaltung einer Seite des Substantivs *ἀνδραγαθία*, die im Melierdialog (V 101) hervorgehoben ist. Der Unterschied besteht nur darin, daß der Vorwurf des *ἀνδραγαθίζεσθαι* Leuten gemacht wird, die den Ruf der *ἀνδραγαθία* gerade durch Untätigkeit und auf gefahrlose Weise bewahren wollen, im Melierdialog dagegen auf die Betätigung des Manneswertes im Kampf angespielt ist: . . . *οὐ γὰρ περὶ ἀνδραγαθίας ὁ ἀγὼν ἀπὸ τοῦ ἴσου ὑμῖν, μὴ αἰσχύνην ὀφλεῖν, περὶ δὲ σωτηρίας μᾶλλον ἡ βουλή, πρὸς τοὺς κρείσσονας πολλῷ μὴ ἀνθίστασθαι.* – Ein dieser *ἀνδραγαθία* entsprechendes *ἀνδραγαθίζεσθαι* paßt der Sache nach in VV am besten, als die Haltung, die dem *μᾶλλον αἱρεῖσθαι τεθνάναι καλῶς ἢ αἰσχρῶς σωθῆναι* zugrunde liegt; denn eben dieser Satz kennzeichnet wieder genau die von den Athenern beanstandete Haltung der Melier. *ἀνδραγαθίζεσθαι* heißt also *μᾶλλον αἱρεῖσθαι τεθνάναι καλῶς ἢ αἰσχρῶς σωθῆναι*, und zwar mit dem Motiv, seinen Manneswert zu beweisen; vgl. den diesen Gedanken samt seinem Gegenteil gut wiedergebenden Satz: Xen. Cyr. Exp. VI 5, 14: *οὐ γὰρ δόξης ὁρῶ δεομένους ὑμᾶς εἰς ἀνδρειότητα, ἀλλὰ σωτηρίας.* Es ist verlockend, auch im *ἀνδραγαθίζεσθαι* unserer Schrift einen gewissen negativen Unterton herauszuhören. Als Gegenteil ergäben sich dann *εὐλάβεια* und *τὸ ἀφιλόνεικον τοῦ ἤθους* bei der Feigheit (51 a 15 f.).

6,36 ff. (50 b 4 ff.) „Es begleiten . . . die Tapferkeit“ usw. Zu den von der Tapferkeit implizierten Eigenschaften: *εὐτολμία, εὐψυχία, θάρσος, φιλοπονία, καρτερία* schreibt Gauthier 151 Anm. 1: „Le de virtutibus pseudo-aristotélicien a emprunté à Chrysippe la liste caractéristique des cinq vertus subordonnées à la force; mais il a remplacé par l' *εὐτολμία* la magnanimité, à laquelle, conformément à l'enseignement d'Aristote, il entendait réserver une place plus importante“. Die chrysippische Liste lautet: *καρτερία, θαρραλεότης, μεγαλοψυχία, εὐψυχία, φιλοπονία* (Stob. II, Wa., 60, 21 f.; Ps.-And. *Π. παθῶν* 28, 1 f. Schuchh.). Abgesehen davon, daß der Verfasser von VV statt von stoischer Unterordnung von logischer Folge der genannten Eigenschaften spricht, hätte er nicht nur *μεγαλοψυχία* durch *εὐτολμία* ersetzt, sondern auch, wie der Vergleich mit der Liste Chrysipps zeigt, zugleich die nichtarist. *θαρραλεότης* mit *θάρσος* wiedergegeben. Er hätte ebenfalls das Geschick besessen, *εὐτολμία* nicht nur in die Liste zu stellen, sondern auch das Charakteristikum *τὸ εὔτολμον* (sc. *εἶναι*) *πρὸς τοὺς κινδύνους* in die Beschreibung der Tapferkeit aufzunehmen. Was schwerer wiegt als diese Bedenken, ist folgende Überlegung: die Übernahme der stoischen Liste der Tugenden, die der Tapferkeit untergeordnet sind, samt ihrer Korrektur aus peripatetischem Bewußtsein wäre unerklärlich, wenn sich zeigen sollte, daß der Verfasser bei den anderen drei Kardinaltugenden anders vorgegangen ist. Das ist aber der Fall. Zunächst: stoisches Vorbild für die *ἀκολουθοῦντα* der Tugenden, die nicht zum Kanon der „ersten“ gehören, also für *ἐλευθεριότης* und *μεγαλοψυχία* (*πραότης* und *ἐγκράτεια* haben keine *ἀκολουθοῦντα*), gibt es von vornherein nicht, ebensowenig für die *κακίαι*, für die die Unterordnungslehre offenbar nicht ausgeführt ist. Es müßten sich also grundsätzliche Unterschiede zwischen den von der Stoa abhängigen Gruppen von *ἀκολουθοῦντα* und den übrigen zeigen; sie sind nicht vorhanden. Die Kardinaltugenden: für die *φρόνησις* hat sich uns schon gezeigt, daß das mit der stoischen Liste gemeinsame Gut, *εὐβουλία* und *ἀγχίνοια*, sowie ihr Sondergut, *μνήμη* und *ἐμπειρία* (*ἐπιδεξιότης* im Zusammenhang der *φρόνησις* offenbar aus anderer Quelle) ohne Schwierigkeit auf Ar. bezogen werden kann, andererseits die stoischen Tugenden *εὐλογιστία, νουνέχεια, εὐστοχία, εὐμηχανία* fehlen. Das Verfahren des Verfassers als

Auswahl der arist. Eigenschaften aus der stoischen Liste und Ergänzung dieses Bestandes um weitere arist. Eigenschaften unter Fortlassen der übrigen bei Chrysipp genannten Tugenden zu verstehen, würde in diesem Falle absurd anmuten. Zugleich müßte erklärt werden, warum der Verfasser den stoischen Kernbestand *εὐβουλία*, *ἀγχίνοια* zwar übernimmt, deren Gegenteile *κακοβουλία, βραδύνοια* (Diog. Laert. VII 93) im Zusammenhang mit der *ἀφροσύνη* aber nicht aufführt. Auch hier könnte nur wieder geantwortet werden, daß der Autor zwar aus stoischen Quellen arbeite, alles Material jedoch, das nicht peripatetisch gedeckt ist, konsequent umgehe. Ähnlich ist es bei der *σωφροσύνη*: gemeinsam mit der stoischen Liste hat VV *εὐταξία* und *κοσμιότης*; *ἐγκράτεια* wäre weggelassen, um ihr eine Sonderstellung zu geben, und durch *εὐλάβεια* ersetzt; für die nicht-arist. *αἰδημοσύνη* wäre *αἰδώς* eingetauscht. Bei der *δικαιοσύνη* hätte der Verfasser von der Stoa nur *εὐσέβεια* übernommen, *χρηστότης*, *εὐκοινωνησία*, *εὐσυναλλαξία* fallengelassen und statt ihrer *ὁσιότης*, *ἀλήθεια*, *πίστις*, *μισοπονηρία* eingefügt. Man sieht, daß eine derartige Erklärung zu große Schwierigkeiten auf sich nimmt. Ein Verfahren, welches auf die Ableitung des mit den stoischen Listen gemeinsamen Gutes (von 19 untergeordneten Tugenden diese acht: *εὐβουλία*, *ἀγχίνοια*, *εὐψυχία*, *φιλοπονία*, *καρτερία*, *εὐταξία*, *κοσμιότης*, *εὐσέβεια*, gegenüber 11 in VV nicht angeführten Untertugenden der chrysippischen Liste) aus eben diesen Listen der oben angeführten Gründe wegen verzichtet und peripatetische bzw. akademische und andere Quellen für den Zusammenhang bestimmter Eigenschaften mit einer Tugend (oder einem Fehler) heranzieht, erweist sich schon dann als richtiger, wenn die dabei auftretenden Schwierigkeiten geringer sind.

6,36 (50b4) „Kühnheit": *εὐτολμία*. Bei Plat. und Ar. nicht belegt, auch *εὔτολμος* nicht; beides in [Ar.] Rhet. ad Al. 3, 1423b 3f. (vom Bürgerheer). *τόλμα* ist negativ oder indifferent: vgl. Def. 412a 5: (sc. *ἀνδρεία*) . . . *τόλμα ὑπηρετικὴ φρονήσεως*.

6,37 (50b5) „Zuversichtlichkeit": *εὐψυχία*. Nicht bei Ar., der jedoch *εὔψυχος* gebraucht und in Top. II 6, 112a 34 als dessen Wortsinn (*καθάπερ νῦν κεῖται*) angibt, daß es den *ἀνδρεῖος* bezeichne. Nach Plat. Legg. VII 791c 9 umfassen *εὐψυχία* und *κακοψυχία* einen weiteren Bereich als Tapferkeit und Feigheit. Sie sind deren Voraussetzungen, insofern als Furcht (c 1) von einem schlechten Zustand der Seele herkommt (790e 9). Erziehung zur Tapferkeit hat also zunächst einen guten Zustand der Seele – *εὐψυχία* – herzustellen. In Legg. VIII 830e 6 entsprechen der *εὔψυχος* und der *μὴ εὔψυχος* dem *ἀμείνων* und *χείρων* (831a 8) im Kampfe; in Tim. 25b 7 ist *εὐψυχία* mit *ἀνδρεία* synonym und zugleich eindeutig auf den Krieg bezogen.

6,37 (50b5) „Beherztheit": *θάρσος*. Bei Ar. auch *θάρρος*. Gemäß der Analogie *εὔτολμον εἶναι-εὐτολμία* hätte man *εὐθαρσία* (so Def. 412a 6) als dem *εὐθαρσῆ εἶναι* entsprechend erwarten können. *θάρσος* wird aber im Unterschied zu *τόλμα*, da es Gegensatz des negativ bewerteten *φόβος* ist (*φόβος* und *θάρσος* als entgegengesetzte *πάθη*: vgl. Rhet. II 5, 1383a 16f., sowie die Ethiken), in VV als positiv angesehen. Als Bereich der Tapferkeit sind die Affekte *φόβοι καὶ θάρρη* bei Ar. zunächst wertmäßig indifferent. Da sich aber der Tollkühne durch Übermaß im *θάρρος* kennzeichnet, ist *θάρρος* schlechthin doch auch ein Charakteristikum des Tapferen gegenüber dem Feigling und somit ebenfalls wertmäßig und zwar positiv bestimmt: vgl. EN III 11, 1117a 11: *παρόμοιοι δὲ* (sc. *οἱ ἀνδρεῖοι καὶ οἱ εὐέλπιδες*) *ὅτι ἄμφω θαρραλέοι*, EE III 7, 1234b 12: *θάρσος* steht als *μέσον* dem *θράσος* als *ἄκρον* gegenüber.

In der peripatetischen Ethik des Arius Didymus ist *θάρσος* ein *ἀστεῖον πάθος*. Dazu schreibt Arnim, Arius Did. 74: „Diese Auffassung ... widerspricht der Lehre aller drei arist. Ethiken und ist offenbar eine bewußte Abänderung derselben durch Theophrast. Er fand vermutlich das Wesen der *ἀνδρεία* durch die Begrenzung des *φόβος* allein klarer bestimmt als durch die Beziehung auf beide gegensätzliche Affekte, *φόβοι καὶ θάρρη*. ... Näher lag es, ihn (sc. den Mut, *θάρσος*) als *συμβαλλόμενον πρὸς τὴν ἀνδρείαν* aufzufassen, wie EE 1234a 31 die *νέμεσις εἰς δικαιοσύνην συμβάλλεται* und die *αἰδὼς εἰς σωφροσύνην*. Dadurch erhielt das *θάρσος* einen Platz in der Reihe der *ἀστεῖα πάθη*." Die gleiche Erläuterung ist auch für VV gültig: Tapferkeit ist nur auf die *φόβοι* bezogen; *θάρσος* ist als natürliche Tugend und positiver Mitwirker von *ἀνδρεία* impliziert.

6,37 (50b 6) „Bereitwilligkeit, Mühen zu ertragen": *φιλοπονία*. Nicht in den Ethiken. In Ar. HA IX 1, 608a 32 werden *φιλοπονία* und *ἀνδρεία* im Hinblick auf Tiere synonym gebraucht, womit sich *φιλοπονία* als natürliche Tugend erweist (anders Ar. Pol. VIII 4, 1338b 9ff.: die Erziehung zur Tapferkeit durch *πόνοι*, also zu *φιλοπονία*, 1338b 25, plur., als Grundlage derselben, wird abgelehnt). Bei Plat. ist sie nicht auf den Zusammenhang mit der Tapferkeit eingeschränkt (vgl. rep. VII 535c, d; Def. 412c 6). Ermöglicht ist der engere Wortsinn dadurch, daß *πόνος* neben der weiteren Bedeutung „Arbeit, Anstrengung, Mühe" auch Bezeichnung eines engeren Bereichs ist, wobei es den Begriffen „Not, Angst, Gefahr" nahesteht (vgl. Wendungen wie *μήτ' ἐν πόνοις μήτ' ἐν φόβοις*, Plat. rep. VI 503a 3, *ἄνευ μεγάλων κινδύνων καὶ πόνων* Ep. VIII 353c 6; vgl. Legg. II 654e 10).

Zu *φιλοπονία* vgl. ferner Plat. Alc. I 122c 6: ... *καὶ ἀνδρείαν καὶ καρτερίαν καὶ φιλοπονίαν καὶ φιλονικίαν*.

6,38 (50b 6) „Standhaftigkeit": *καρτερία*. In den arist. Ethiken wird *καρτερία* (*καρτερεῖν*, *καρτερικός*) nur jeweils im Zusammenhang mit *ἐγκράτεια* behandelt; daher sollen die betreffenden Stellen erst zu *τὸ καρτερεῖν*, einem Kennzeichen der *ἐγκράτεια* (50b 14), herangezogen werden.

In Def. 412c 6f. ist *φιλοπονία* u. a. als *καρτερία ἑκούσιος* definiert; *καρτερία* selbst als *ὑπομονὴ λύπης ἕνεκα τοῦ καλοῦ. ὑπομονὴ πόνων ἕνεκα τοῦ καλοῦ* (412c 1f.). Diese Bedeutung entspricht der Stellung der *καρτερία* in VV: der Bezug auf das *καλόν* bei der Tapferkeit. Beide Eigenschaften *φιλοπονία* und *καρτερία* stehen den zitierten Definitionen nacheinander sehr nah. Nähe zur Tapferkeit ist für *καρτερία* verschiedentlich bei Plat. belegt: vgl. bsd. Laches, wo *καρτερία* 'Tapferkeit als natürliche Tugend ist, d. h. erst im Hinzutreten der *φρόνησις* eigentliche Tapferkeit wird (192b 9–d 11): b 9f.: (sc. *ἀνδρεία*) *καρτερία τις ... τῆς ψυχῆς, εἰ τό γε διὰ πάντων πεφυκὸς δεῖ εἰπεῖν*, c 3f.: *οὔτι πᾶσα ... καρτερία ἀνδρεία ...*, c 8: *ἡ ... μετὰ φρονήσεως καρτερία*, d 10: *ἡ φρόνιμος ... καρτερία ... ἀνδρεία*.

Daß *φιλοπονία* und *καρτερία*, mit *ἔτι δὲ* angeschlossen, am Ende der Reihe logisch folgender Eigenschaften stehen, liegt offenbar daran, daß die drei voraufgegangenen jeweils bestimmte vorher aufgeführte Charakteristika der Tapferkeit aufnehmen: *εὐτολμία* das *εὔτολμον εἶναι*; *εὐψυχία* das *δυσέκπληκτον εἶναι ὑπὸ φόβων*; *θάρσος* das *εὐθαρσῆ εἶναι* bzw. ebenfalls das *δυσέκπληκτον εἶναι* (vgl. Def. 412c 3: *θάρσος ... ἀνεκπληξία διὰ κακοῦ παρουσίαν*), dem Inhalt jener beiden Eigenschaften entsprechende Züge jedoch nicht aufgeführt sind.

6,39 (50 b 7) „Genuß körperlicher Lust": τὰς ἀπολαύσεις τῶν σωματικῶν ἡδονῶν: ἡδονή im gen. von ἀπόλαυσις abhängig (noch dreimal in VV: 50b 14, 51a 17, a 24) ist bei Ar. nicht belegt; jedoch ἀπολαύειν ἡδονῆς: EN X 6, 1177a 6f. und Pol. II 9, 1270b 35: ἀπολαύειν τῶν σωματικῶν ἡδονῶν, vgl. MM I 21, 1191b 13: εἰς ὑπερβολὴν αὐτῶν (sc. τῶν ἡδονῶν τῶν περὶ ἁφὴν καὶ γεῦσιν b 9) ἀπολαύειν. Vgl. Isocr. X 36. Parallelen: Aristoxenos fr. 50 (= Athenaeus XII 545a ff.), Wehrli 23, 23: ἡ τῶν σωματικῶν ἡδονῶν ἀπόλαυσις, Marc Aurel III 6, 4: ἀπολαύσεις ἡδονῶν.

Ein sachlicher Unterschied zwischen ... ἡδοναὶ αἱ περὶ τὰς ἀπολαύσεις (50a 9, a 21) und ἀπολαύσεις τῶν ... ἡδονῶν ist offenbar nicht gegeben. Daß im Zusammenhang mit ἀνόρεκτος, ὀρεκτικός die erstere, im Zusammenhang mit μὴ θαυμάζειν, ὁρμᾶν ἐπί, αἱρεῖσθαι die letztere Wendung steht, ist vielleicht euphonisch begründet (aber s. u.). Da nämlich ἀνόρεκτος und ὀρεκτικός einen gen. erfordern, würden sich bei Abhängigkeit des Ausdrucks ἀπολαύσεις τῶν σωματικῶν ἡδονῶν od. ähnl. drei Endungen auf -ων ergeben (bzw. zwei Substantive im gen. plur. einander folgen), während andererseits bei einem von μὴ θαυμάζειν, ὁρμᾶν ἐπί, αἱρεῖσθαι im acc. abhängigen Ausdruck wie αἱ περὶ τὰς ἀπολαύσεις φαῦλαι ἡδοναί drei Endungen auf -ς hintereinander ständen (bzw. zwei Substantive im acc. plur. aufeinanderstießen).

6,39 (50b 7) „... nicht anzustaunen". In ähnlichem Zusammenhang steht μὴ θαυμάζειν auch 50b 36: (sc. μεγαλοψυχίας ἐστί) τὸ μὴ θαυμάζειν μήτε τρυφὴν μήτε θεραπείαν ... In dieser Weise, als ein Anstaunen, welches unmittelbar ὀρέγεσθαι (bzw. αἱρεῖσθαι, ἐπιθυμεῖν) zur Folge hat oder das Begehren begleitet, so daß es also auch gegen eines der genannten Verben ausgetauscht werden könnte, wird θαυμάζειν selten gebraucht; die einzige genaue Parallele zu dem μὴ θαυμάζειν in VV ist mir im Didaskalikos des Albinos begegnet (1): ὁ γὰρ ἐφιέμενος μαθημάτων περὶ τὰ ὄντα καὶ ἐπὶ ταῦτα τρέπων ἑαυτοῦ τὴν ὄρεξιν οὐ θαυμάζοι ἂν τὰς ἡδονάς. Zu θαυμάζειν im aufgezeigten Sinne vgl. Ar. Rhet. I 11, 1371a 32f.: ἐν τῷ θαυμάζειν τὸ ἐπιθυμεῖν μαθεῖν ἐστιν, ὥστε τὸ θαυμαστὸν ἐπιθυμητόν (vgl. III 2, 1404b 11f.), Isocr. VIII 83f.: ... πολλοὶ τῶν νοῦν οὐκ ἐχόντων ... τὸν δὲ πλοῦτον θαυμάζοντες καὶ ζηλοῦντες ... εἰς τοῦτο ... κατέστησαν ... τῶν ἀλλοτρίων ἐπιθυμίας, ὥστε ... Zugleich hat μὴ θαυμάζειν in VV, wie sich aus der Gegenüberstellung mit dem entsprechenden Satz des ἀκολασία-Abschnitts, ὑπολαμβάνειν εὐδαιμονεῖν μάλιστα τοὺς ἐν ταῖς ... ἡδοναῖς ζῶντας (51a 18f.), erschließen läßt, Verwandtschaft mit dem philosophischen nil admirari (vgl. Plut. Mor. 2, 44B: ... τὸ μηδὲν θαυμάζειν, opp.: ἐξ ἀπειρίας καὶ ἀγνοίας θαῦμα καὶ θάμβος), insofern als es den intellektuellen Faktor in der Besonnenheit bezeichnet. ὑπολαμβάνειν εὐδαιμονεῖν als zum αἱρεῖσθαι τὰς ἀπολαύσεις (51a 16f.) führend oder dieses begleitend entspricht einem θαυμάζειν; beide stellen ein falsches Werturteil dar, das unmittelbar für das Handeln wirksam wird bzw. sich im Handeln äußert. Infolgedessen beruht μὴ θαυμάζειν auf richtiger Einsicht und dem Vermögen, das im Leben zu Erstrebende und zu Meidende zu scheiden (vgl. 50a 30ff.).

7,1 (50b 8) „... jeder Genuß bereitenden schimpflichen Lust": τὸ εἶναι πάσης ἀπολαυστικῆς αἰσχρᾶς ἡδονῆς ἀνόρεκτον: zu ἀπολαυστικὴ ἡδονή s. o. S. 61. Die Attributhäufung und damit verbundene Folge gleichgeordneter und gleichlautender Genitive ist singulär. Es ist daher zu erwägen, ob man nicht mit der zweiten Basler Aristotelesausgabe (Bas.[2]) und der ersten Geisznerschen Ausgabe des Stobaeus (Zürich 1543) ἀπολαύσεως lesen sollte; dadurch wäre Attributhäufung und Folge gleichgeordneter

Genitive vermieden. Ob die obigen Bemerkungen, die Euphonie betreffend, glaubwürdig sein können, wird angesichts dieses Falles, sowohl bei ἀπολαυστικῆς als auch bei ἀπολαύσεως etwas fraglich, da Periphrase mit περὶ τὴν ἀπόλαυσιν möglich gewesen wäre.

Der Gegenstandsbereich der Besonnenheit entspricht dem der arist. σωφροσύνη; wie bei Ar. ist sie auch in VV ausschließlich auf körperliche Lust bezogen: σωματικαὶ ἡδοναί verstanden als ἡδοναὶ περὶ γεῦσιν καὶ ἁφήν. Diese Bedeutung hat σωματικός in einschlägigen Zusammenhängen bei Ar. immer mit Ausnahme von EN III 13, 1118 a 1 ff., wo, nach vorausgegangener Dihärese der ἡδοναί in ψυχικαί und σωματικαί, körperliche Lust nochmals einer Dihärese unterzogen wird, aus der sich dann als Bereich der Besonnenheit ἁφὴ καὶ γεῦσις ergibt.

7,2 (50 b 9) „den schlechten Ruf zu fürchten": τὸ φοβεῖσθαι [καὶ] τὴν [δικαίαν] ἀδοξίαν: Susemihl athetiert καὶ und δικαίαν; καὶ fehlt in den Stob.- und den Ps.-And.-Hss. sowie in Π^1, δικαίαν in den Stob.-Hss. (auch bei And.; da dort jedoch die zweite Hälfte dieses Satzes und die erste des folgenden, im ganzen also die Worte τὴν bis τετάχθαι fehlen, ist And. nur dann Zeugnis für fehlendes δικαίαν, wenn die Zusammengehörigkeit von καὶ und δικαίαν wahrscheinlich zu machen ist). Es ist offenkundig, daß καὶ τὴν δικαίαν ἀδοξίαν absurd ist, da es die Furcht vor unberechtigtem schlechten Ruf als etwas Selbstverständliches voraussetzt. τὴν δικαίαν allein (so Π^1) ist sinnvoll als verdeutlichendes Attribut. Da aber der Mosqu., der Lips. und die meisten anderen Ar.-Hss. außerdem καὶ haben, liegt nahe, an eine Glosse καὶ τὴν δικαίαν, „und zwar den gerechtfertigten (sc. schlechten Ruf)", zu denken. Infolgedessen ist beides zu streichen.

Dieser Zug, τὸ φοβεῖσθαι τὴν ἀδοξίαν, ist das Charakteristikum der αἰδώς, die der Besonnenheit logisch folgt: vgl. EN IV 15, 1128 b 11 f.: ὁρίζεται γοῦν (sc. ἡ αἰδώς) φόβος τις ἀδοξίας, vgl. Def. 416 a 9: φόβος ἐπὶ προσδοκίᾳ ἀδοξίας als Definition der αἰσχύνη (zu αἰσχύνη und αἰδώς s. u. zu ἀναίδεια 51 a 22), 412 c 8 ff.: αἰδώς· ... εὐλάβεια ὀρθοῦ ψόγου. Als Kennzeichen der σπουδαῖοι schlechthin begegnet das φοβεῖσθαι τὴν ἀδοξίαν bei Isocr. I 43: μᾶλλον εὐλαβοῦ ψόγον ἢ κίνδυνον· δεῖ γὰρ εἶναι φοβερὰν ... τοῖς ... σπουδαίοις τὴν ἐν τῷ ζῆν ἀδοξίαν.

7,2 (50 b 10) „im Leben geordnet" usw. τὸ τετάχθαι περὶ τὸν βίον. τετάχθαι steht prägnant als „in guter Ordnung, geregelt leben" für εὖ τετάχθαι analog dem Gebrauch des Partizips τεταγμένος: vgl. VV 51 b 27 f.: ἠρεμαίαις καὶ τεταγμέναις κινήσεσι, Isocr. XV 144: κοσμίως καὶ τεταγμένως βεβιωκώς. Das Gegenteil von τετάχθαι περὶ τὸν βίον ist also ἀτάκτως ζῆν; vgl. Ar. Pol. VI 4, 1319 b 32: ἀτάκτως ζῆν dem σωφρόνως ζῆν gegenübergestellt; Isocr. II 31: Protreptik zur σωφροσύνη, ἀτάκτως ζῆν als Gegenteil von κοσμίως ζῆν; vgl. ferner Hippocr. Περὶ ἰητροῦ, Kap. I: ... δεῖ δὲ σκοπεῖν τάδε περὶ τὴν ψυχὴν τὸν σώφρονα, ..., ... περὶ τὸν βίον πάνυ εὔτακτον (sc. εἶναι), μέγιστα γὰρ ἔχει πρὸς δόξαν ἀγαθά. Dieser Zug nimmt die unter den implizierten Eigenschaften genannte εὐταξία vorweg, deren Gegenteil ἀταξία an genau entsprechender Stelle, nämlich als erste Eigenschaft, unter den ἀκολουθοῦντα der ἀκολασία genannt ist.

7,3 (50 b 10) „gleicherweise im Kleinen und im Großen": ὁμοίως ἔν τε μικροῖς καὶ μεγάλοις: polarer Ausdruck für „in allem"; begegnet auch bei Ar.: EN IV 2, 1120 b 28 f.: ὁ ἐλευθέριος ... δώσει ..., ὁμοίως ἐν μικροῖς καὶ μεγάλοις. (Vgl. ferner: EE III 1

1228b 6: bei Plat.: z. B. Lach. 192e 1, Legg. X 900e 7; vgl. die polare Wendung *λόγῳ καὶ ἔργῳ* VV 50a 34 u. a.).

7,3 (50b 11) „Es begleiten ... die Besonnenheit Ordnung, Anstand, Schamgefühl, Vorsicht". Bei den vier Eigenschaften *εὐταξία, κοσμιότης, αἰδώς, εὐλάβεια* ist hinzuweisen auf [Plat.] Def. 411e 6ff. und 414e 11: *σῶφρον· τὸ κόσμιον τῆς ψυχῆς*, sowie vor allem darauf, daß in den Def. ein Zusammenhang zwischen *κοσμιότης* und *εὐταξία* einerseits und *αἰδώς* und *εὐλάβεια* andererseits besteht, indem jeweils die von mir hier an erster Stelle genannten Eigenschaften mit Hilfe der zu zweit aufgeführten definiert werden: 412 d 8f.: *κοσμιότης· ... εὐταξία περὶ κίνησιν σώματος* (*κοσμιότης* allerdings nicht in ethischer Bedeutung); vgl. Div. Arist. [40] Mutschmann: *ἡ μὲν ... ἐν τῇ ψυχῇ εὐταξία ἐγγινομένη κοσμιότης καλεῖται.* Die *αἰδώς* wird als eine *εὐλάβεια* definiert (412c 9); vgl. Aristoxenos fr. 42c Wehrli (21, 18): *αἰδώς* als *εὐλάβεια καὶ σεμνὴ ὑποστολή*, vgl. auch fr. 42a W. (21, 6f.): *αἰδὼς ... πρὸς εὐδοξίαν.* Die Definition der *εὐλάβεια* in den ps.-plat. Def. lautet: *φυλακὴ κακοῦ· ἐπιμέλεια φυλακῆς* (413d 1). *εὐταξία* ist nicht definiert; neben den schon zitierten Definitionen der *σωφροσύνη* und *κοσμιότης* begegnet sie noch in der Definition der *ἐπιείκεια*, 412b 9.

Zum ganzen Komplex der natürlichen Tugenden *κοσμιότης, αἰδώς, εὐλάβεια* und ihrem Zusammenhang mit der *σωφροσύνη* bei Plat. ist heranzuziehen: Pol. 305e–309a (dazu Krämer, Arete 148ff.), aus welchem Abschnitt zugleich Licht fallen wird auf den Umstand, daß in VV *εὐλάβεια* nicht nur der Besonnenheit zugeordnet ist, sondern auch im Zusammenhang mit der Feigheit erscheint (51a 15), sowie daß *τὸ ἀφιλόνεικον τοῦ ἤθους* ebenso den *πρᾶος* kennzeichnet (50a 43) wie der Feigheit zugrunde liegt (51a 15f.). Nach der im Pol. entwickelten Anschauung sind nämlich *σωφροσύνη* und *πραότης* (letztere Tugend wird nicht genannt) in ihren natürlichen Vorformen mit der *δειλία* verwandt, stehen in gewisser Weise im Gegensatz zur Tapferkeit.

Zwei verschiedene Anlagen – Krämer nennt sie „starke und schwache *φύσις*", 152 – in ihrer Komplexität zusammengefaßt in den Bezeichnungen *ἀνδρεία* und *σωφροσύνη* bzw. *κοσμιότης* stehen einander gegenüber, sind jedoch beide positiv und lobenswert, solange sie das rechte Maß (*καιρός*) einhalten. Im ersten Temperamentkomplex sind enthalten *τάχος, σφοδρότης, ὀξύτης* (306e 4f.), sowie *τόλμα* (310e 1) u. a., zum zweiten gehören das Ruhige (*ἠρεμαῖα, ἡσυχαῖα, βραδέα* 307a 1, 7, 9), Besonnene (*σωφρονικά* 307a 7), Weiche (*μαλακά* 307a 9), sowie *αἰδώς* (310d 10), *εὐλαβὲς ἦθος* (311a 7). Beide können das Maß verlieren und gleiten dann einerseits ins Gewalttätige (*ὑβριστικά*) und Wilde (*μανικά*), andererseits ins Feige (*δειλά*) und Träge (*βλακικά*) ab (307b 10ff.).

So sind beispielsweise die *διαφερόντως ὄντες κόσμιοι* unkriegerisch (*τὸν ἥσυχον ἀεὶ βίον ἕτοιμοι ζῆν, ... ἕτοιμοι πάντα ὄντες τρόπον τινὰ ἄγειν εἰρήνην, ... ἀπολέμως ἴσχοντες* 307e 2–8). Zur Erziehung wählt man aus beiden Anlagegruppen das relativ Gute aus, d. h. benutzt sie als *φυσικαὶ ἀρεταί* zur Heranbildung echter Tugend, zu welcher sie schon das *ἦθος πρέπον* (308e 7) darstellen; sie wirken nämlich auf die echte Tugend hin: ... *ἤθους ἀνδρείου καὶ σώφρονος ὅσα τε ἄλλα ἐστὶ τείνοντα πρὸς ἀρετήν* ... (308e 9f.).

Von den vier der Besonnenheit in VV folgenden Eigenschaften stehen bei Ar. nur zwei, nämlich *αἰδώς* und *κοσμιότης* in ausdrücklichem Zusammenhang mit der *σωφροσύνη*. Die beiden im Bedeutungsumfang weiteren Eigenschaften *εὐταξία* und *εὐλάβεια*, die nach den ps.-plat. Def. das Genus dieser beiden darstellen, spielen in den

Ethiken keine Rolle (nur ein Beleg für εὐλάβεια: EN IV 3, 1121 b 24: εὐλάβεια τῶν αἰσχρῶν, kein Beleg für εὐταξία; auch sonst bei Ar. nur selten belegt). Zu αἰδώς als einer natürlichen, auf σωφροσύνη hinwirkenden Tugend bei Ar. s. o. S. 38. Zu κοσμιότης bei Ar. vgl.: EN II 8, 1109 a 16: als Gegensatz zu ἀκολασία, im Textzusammenhang danach σωφροσύνη, a 19; MM I 9, 1186 b 31: als Gegensatz zu ἀκολασία, im Textzusammenhang davor und danach σωφροσύνη, b 8, 32. An beiden Stellen steht κοσμιότης als die Naturanlage der σωφροσύνη, d. h. sowie von Besonnenheit als natürlicher Tugend die Rede ist, wählt Ar. nicht das Wort, mit dem er die eigentliche Tugend bezeichnet, sondern hebt die erstere von jener mit dem platonischen Wort κοσμιότης ab: MM 1186 b 26: πρὸς ἃ μᾶλλον πεφύκαμεν (= EN 1109 a 13), b 27: πεφύκαμεν μᾶλλον ἀκόλαστοι εἶναι ἢ κόσμιοι, EN 1109 a 14 f.: ... μᾶλλον πεφύκαμεν πρὸς τὰς ἡδονάς, διὸ εὐκαταφορώτεροί ἐσμεν πρὸς ἀκολασίαν ἢ πρὸς κοσμιότητα. (In der speziellen Behandlung der σωφροσύνη in EN III 13–15 und MM I 21 fehlt das Wort κοσμιότης, weil dort die natürliche Tugend nicht im Blick ist). Der den zitierten Stellen entsprechende Abschnitt der EE (sc. warum einige Tugenden mehr der ἔλλειψις, andere mehr der ὑπερβολή entgegengesetzt sind) enthält das Beispiel σωφροσύνη-ἀκολασία nur in dem kurzen Hinweis: διὰ γὰρ τὸ ὀλίγον ἀναίσθητός ἐστιν, II 5, 1222 a 41 f.; κοσμιότης, κόσμιος sind nicht in EE belegt. Zu κοσμιότης bei Ar. vgl. Dirlmeier, Wiener Studien 69 (1956), 165; auch zu Plat., vor allem Gorg. 507 e 6 bis 508 a 4. – κόσμιος wird im Gorgias unmittelbar auf κόσμος zurückgeführt (Gorg. 504 b 4–d 3); zu κόσμος und τάξις im Gorgias vgl. Krämer, Arete 65 ff.

Von den zur Besonnenheit gehörigen Eigenschaften hat VV κοσμιότης und εὐταξία mit den in der Stoa der σωφροσύνη untergeordneten Tugenden gemein (SVF III 64, 22); zur grundsätzlichen Bewertung solcher Gemeinsamkeit s. o. S. 78 f.

KAPITEL 5

7,5 (50b 12) „mit der Vernunft“ usw.D er erste Satz nimmt fast wörtlich die Definition wieder auf; statt *κατέχουσι* steht *δύνασθαι κατασχεῖν*: man kann hier an die Bestimmung der Beherrschtheit als *δύναμις* in den ps.-plat. Def. (*δύναμις* zweimal als *γένος*, 412b 3f.) und der arist. Top. (IV 5, 128a 7f.) denken.

7,6 (50b 13) „schlechten Genuß von Lust“: *φαύλας ἀπολαύσεις ἡδονῶν*. S. o. S. 81.

7,7 (50b 14) „standzuhalten“: *καρτερεῖν*. Bei Ar. gehört *καρτερεῖν* nicht zur *ἐγράτεια*, sondern ist einer besonderen „Tugend“ vorbehalten, der *καρτερία*. Diese wird zugleich mit der *ἐγκράτεια* behandelt, wie auch ihr Gegenteil, *μαλακία*, zugleich mit der *ἀκρασία*. Der Zusammenhang zwischen *ἐγκράτεια* und *καρτερία* einerseits und *ἀκρασία* und *μαλακία* andererseits besteht bei Ar. in der Gemeinsamkeit ihres Unterschiedes gegenüber der *σωφροσύνη* bzw. der *ἀκολασία*, ihre Verschiedenheit voneinander darin, daß *ἐγκράτεια* und *ἀκρασία* auf *ἡδονή*, *καρτερία* und *μαλακία* auf *λύπη* bezogen sind (vgl. EN VII 8, 1150a 8ff., MM II 6, 1202b 29ff.). Während also bei Ar. *ἐγκράτεια* und *καρτερία* eindeutig geschieden sind, spiegelt VV hier ein Stadium der Aufgliederung der Tugenden wider, das auch die ps.-plat. Def. zeigen, wo die erste Definition der *ἐγκράτεια* geradezu die arist. *καρτερία* trifft: *δύναμις ὑπομενητικὴ λύπης* (412b 3). *καρτερία* selbst wird ähnlich definiert (412c 1) als *ὑπομονὴ λύπης* mit dem Zusatz *ἕνεκα τοῦ καλοῦ* (*καρτερεῖν* und *καρτερία* werden in VV auch im Zusammenhang der Tapferkeit, 50b 3, 6, aufgeführt).

7,7 (50b 14) „natürlichen Mangel“ usw.: *τὸ ὑπομονητικὸν εἶναι τῆς κατὰ φύσιν ἐνδείας καὶ λύπης* erläutert also das *καρτερεῖν*; vgl. z. B. MM II 6, 1202b 32f.: *ὁ γὰρ καρτερῶν καὶ ὑπομένων τὰς λύπας, οὗτος καρτερικός ἐστιν*. Die nähere Bestimmung der *λύπη* als *κατὰ φύσιν ἔνδεια* und (sc. *κατὰ φύσιν*) *λύπη* entspricht der arist. Ausgrenzung des für *σωφροσύνη-ἀκολασία*, *ἐγκράτεια-ἀκρασία*, *καρτερία-μαλακία* spezifischen Lust- und Unlustbereiches aus dem Gesamtbereich der Lust und Unlust. Diese ethischen Qualitäten sind nämlich auf die sogenannten *ἀναγκαῖα* oder *σωματικά* unter den Lusterregern (und Unlusterregern) bzw. auf *ἀναγκαῖα ἀγαθά* bezogen (vgl. EN VII 6, 1147b 23–28; *σωματικά* = *τά τε περὶ τὴν τροφὴν καὶ τὴν ἀφροδισίων χρείαν*; MM II 6, 1202a 31f.; – sc. *τῶν ἀγαθῶν* … – *τὰ μὲν* …, *τὰ δ' ἀναγκαῖα καὶ περὶ σῶμά ἐστιν, οἷον ἁφή τε καὶ γεῦσις*), d. h. auf die Lust im körperlichen Bereich. Nur im Hinblick auf diesen Bereich kann nach Ar. der Satz entstanden sein, Lust sei *γένεσις*, sie bestehe

nämlich in *ἀναπλήρωσις* und Unlust in *ἔνδεια τοῦ κατὰ φύσιν*. (Vgl. EN X 2, 1173b 7–20, MM II 7, 1204b 4–1205a 7; *ἐνδεής τῇ φύσει* 1204b 38f. – Daß Ar. den oben wiedergegebenen Satz abwandelt, weil er seine Gültigkeit selbst für den eingeschränkten körperlichen Bereich bestreitet, indem *ἡδονή* nicht *ἀναπλήρωσις*, und entsprechend *λύπη* nicht *ἔνδεια* sei, sondern den Vorgang der *ἀναπλήρωσις*, und den Zustand der *ἔνδεια*, begleite, spielt für unseren Zweck keine Rolle. Immerhin ist ja auch in VV *λύπη* nicht mit *ἔνδεια* gleichgesetzt). Vgl. *τὰς κατὰ φύσιν ἡδονὰς καὶ λύπας* in der Definition der *σωφροσύνη*, [Plat.] Def. 411 e 8.

7,7 (50b 14) „aushalten". *ὑπομονητικόν* ist von allen Hss. bis auf eine überliefert und von Susemihl im Text beibehalten; mit Fragezeichen schlägt er im Apparat *ὑπομενετικόν* vor. Sylburg hatte *ὑπομενητικόν* konjiziert, wobei er sich auf die oben zitierte Stelle der [Plat.] Def. und 416a 14 sowie auf *ἐμμενητική* in 412b 2 berufen kann. Susemihl hat das arist. *ὑπομενετικός* (einmal EN, zweimal EE) und *ἐμμενετικός* (EN, zweimal) für sich. Varianten auf *-ητικός* liegen nur an einer Stelle vor. Eine begründete Entscheidung zugunsten eines der beiden Textvorschläge wäre nur zu geben, wenn es als erwiesen gelten könnte, daß sich in *-μενετικός* arist. Sprachgebrauch, in *-μενητικός* der der Akademie zeigt. In diesem Falle müßte man sich, entsprechend den bisherigen Beobachtungen hinsichtlich des Sprachgebrauchs in VV, für *-μενητικός* entscheiden. Die Form *ὑπομονητικός* ist jedoch wohl nicht anstößig genug, um eine Änderung zu rechtfertigen. *ὑπομονητικός* ist belegt: SVF III 125, 38 (Chrysipp), einmal im Corpus Hippocraticum (*Περὶ εὐσχημοσύνης* Kap. 3) mit v. l. *-μενητικός*, Hierocles, In Carmen Aureum (Mullach I 429).

Dieser Abschnitt ist der kürzeste unter allen Charakterisierungen der Tugenden, selbst wenn man deren *ἀκολουθοῦντα* abrechnet. Er ist 3,5 Zeilen lang und enthält 3 Einzelbestimmungen. Durchschnittliche Zeilenzahl der entsprechenden Abschnitte aller Tugenden ist 5; an Einzelbestimmungen enthalten sie durchschnittlich 6.

7,8 (50b 16) „das Gebührende zuzuteilen". Die erste Bestimmung der Gerechtigkeit nimmt die Definition auf; es folgen andere Bestimmungen, die dieser ersten nicht subsumiert werden können. Das Distributive ist also nicht die einzige Hinsicht der Gerechtigkeit; insofern deckt die Definition nicht die Summe aller aufgeführten Einzelzüge, ebenso wenig, wie eine Anzahl von Definitionen in den theophrastischen Charakteren. Es werden jedoch in keiner Weise verschiedene Formen von Gerechtigkeit gegeneinander abgehoben; weder die ausgleichende noch die universale Gerechtigkeit der NE sind in VV anzutreffen; vielmehr stehen alle weiteren Züge ungeschieden neben dem *διανέμειν*.

7,9 (50b 17) „die ... Bräuche ... zu bewahren, die ... Gesetze zu bewahren". Mit den beiden Bestimmungen *τὸ σῴζειν τὰ πάτρια ἔθη καὶ τὰ νόμιμα* und *τὸ σῴζειν τοὺς γεγραμμένους νόμους* ist die Gerechtigkeit in einer Weise gekennzeichnet, die in den arist. Ethiken keine Parallele hat. Die Vorstellung entspricht der *δικαιοσύνη*-Definition in Top. VI 12, 149b 32: *τὴν δικαιοσύνην νόμων σωστικήν* (der dort ausgesprochene Tadel dieser Definition betrifft nicht den ethischen Sachgehalt). Das Bewahren der Gesetze, das Beharren bei dem Überlieferten geht insofern über das Leben nach den Gesetzen bzw. über den Gehorsam gegenüber den Gesetzen (so die arist. Universalgerechtigkeit: EN V 1–4; Ausübung der Tugend als

Gesetzesgehorsam) hinaus, als die Beobachtung der Gesetze immer zugleich in ihrer Funktion der Bewahrung des Überlieferten gesehen wird.

Auffallend ist allerdings, daß der entsprechende Abschnitt bei der *ἀδικία* in VV anstelle eines als Gegenteil zu *σῴζειν* zu erwartenden *φθείρειν*, *κινεῖν* oder *λύειν τοὺς νόμους* (so in der arist. Politik als Gegensatz zu *σῴζειν*: V 8, 1307 b 26–30; V 9, 1309 b 35–37; II 8, 1268 b 27 f.; 1269 a 15) die Bestimmungen *παραβαίνειν . . . τὰ νόμιμα* und *ἀπειθεῖν τοῖς νόμοις* enthält. Damit stellt dieser *ἀδικία*-Abschnitt das genaue Gegenbild zu der universalen Gerechtigkeit der NE dar, deren Gehalt in einer VV entsprechenden Kürze etwa in den folgenden Formulierungen der [Plat.] Def. wiedergegeben werden kann: . . . *ἐν βίῳ νόμου ὑπήκοος, ὑπηρετικὴ νόμων* (411 e 3 ff.).

Die Gerechtigkeit ist dem fraglichen Zug nach in VV politische Tugend im Sinne der Erhaltung des Staates und staatlicher Ordnung. In solcher Weise kann sie, anders als die Universalgerechtigkeit des Ar., Sondertugend neben den übrigen Tugenden sein.

Das Bewahren der Gesetze, das hier einen Bestandteil der Gerechtigkeit ausmacht, ist eine Vorstellung, die wir bei Ar. in der Politik finden: Pol. II 8, 1268 b 22–69 a 28; der Inhalt dieses Abschnittes ist folgender: es ist absurd, bei den Anschauungen der ersten Menschen zu bleiben (69 a 7: *ἄτοπον τὸ μένειν ἐν τοῖς τούτων δόγμασιν*), und es kann zuträglich sein, die ererbten Gesetze zu ändern (68 b 27: *τὸ κινεῖν τοὺς πατρίους νόμους*); es ist sogar nicht einmal gut, die geschriebenen Gesetze unverändert zu lassen (69 a 8: *οὐδὲ τοὺς γεγραμμένους* [sc. *νόμους*] *ἐᾶν ἀκινήτους βέλτιον*). Wie also einerseits einzelne Gesetze in einzelnen Fällen geändert werden müssen, so erweist sich andererseits bei einer etwas veränderten Betrachtungsweise, wie sehr dabei Vorsicht gefordert ist. Gesetzesveränderungen schädigen den Gehorsam, da das Gesetz keine andere Kraft auf das Gehorchen ausüben kann als die Gewohnheit (69 a 20 f.: *ὁ γὰρ νόμος ἰσχὺν οὐδεμίαν ἔχει πρὸς τὸ πείθεσθαι παρὰ τὸ ἔθος*), diese aber nur in langer Zeit entsteht. Wäre also die Verbesserung, die die Änderung eines Gesetzes mit sich bringt, nur ein geringfügiger Vorteil, so soll sie unterbleiben, da Veränderungen die Gewöhnung an Ungehorsam gegenüber der Obrigkeit im Gefolge haben. Veränderung überkommener Gesetze in andere neue (69 a 23: *εἰς ἑτέρους νόμους καινούς*) schwächt die Kraft des Gesetzes (69 a 24: *ἀσθενῆ ποιεῖν ἐστι τὴν τοῦ νόμου δύναμιν*). S. auch u. S. 93.

7,10 (50 b 18) „wahrhaftig zu sein, . . ., sich an Abmachungen zu halten.“ Zum Zusammenhang zwischen den Sätzen *τὸ ἀληθεύειν ἐν τῷ διαφέροντι, τὸ διαφυλάττειν τὰς ὁμολογίας* bzw. den ihnen entsprechenden implizierten Eigenschaften *ἀλήθεια* und *πίστις* einerseits und der Gerechtigkeit andererseits gibt EN IV 13, 1127 a 33 ff. einen Hinweis: dort ist nämlich von einer Wahrhaftigkeit in Vereinbarungen die Rede (*ἀληθεύειν ἐν ταῖς ὁμολογίαις*), die zur Gerechtigkeit beiträgt (*εἰς . . . δικαιοσύνην συντείνει*; zur Möglichkeit, die durch *συντείνειν εἰς* bezeichnete Beziehung zweier Qualitäten logisch durch *ἀκολουθεῖν* wiederzugeben, s. o. S. 38). Die Aufrichtigkeit in Abmachungen ist demnach in der NE eine Voraussetzung der Gerechtigkeit, und zwar innerhalb dieser des *δίκαιον ἐν τοῖς συναλλάγμασι διορθωτικόν* (so EN V 5, 1131 a 1 statt *ἐν ταῖς ὁμολογίαις*; vgl. Dirlm. EN 389 [91, 1]). Mit jener Gerechtigkeit jedoch, dem zweiten *εἶδος* des partikular Gerechten, haben die beiden Züge in VV nur den Bereich gemeinsam, da die Hinsicht der Herstellung einer zerstörten arithmetischen Gleichung fehlt.

7,10 (50b 18) „wo es darauf ankommt“: *ἐν τῷ διαφέροντι*. Anderweitig nicht zu belegen; der Ausdruck wird aus einem Vergleich mit der Fortsetzung der oben zitierten Stelle der NE sowohl seiner Bildung als auch seiner Bedeutung nach verständlich: 1127b 1: . . . *ἀλλ' ἐν οἷς μηδενὸς τοιούτου διαφέροντος καὶ ἐν λόγῳ καὶ ἐν βίῳ ἀληθεύει τῷ τὴν ἕξιν τοιοῦτος εἶναι . . . ὁ γὰρ φιλαλήθης, καὶ ἐν οἷς μὴ διαφέρει ἀληθεύων, ἀληθεύσει καὶ ἐν οἷς διαφέρει ἔτι μᾶλλον*. Ein Relativsatz der Form *ἐν οἷς διαφέρει* läßt sich gut zu der adverbialen Partizipialkonstruktion *ἐν τῷ διαφέροντι* verkürzen, zumal wenn das Partizip schon gebräuchlich ist (gen. abs. des Partizips im gleichen Zusammenhang in der NE: *μηδενὸς . . . διαφέροντος*). *ἐν τῷ διαφέροντι* bedeutet dann: in Situationen, in denen das Interesse (sc. der beiden Partner) berührt ist; in wichtigen Situationen, in denen es auf etwas aufkommt. (Zum Ausdruck *ἐν τῷ διαφόρῳ* 50b 27 s. u. S. 96f.). Eine analoge Erscheinung ist *εἰς τὸ ἐνδεχόμενον* in MM II 6, 1200b 23. Diese Formel kommt sonst bei Ar. nicht vor; sie vertritt den Relativsatz *(ἐφ')ὅσον ἐνδέχεται*. Plat. hat das Partizip noch nicht; er gebraucht die Präpositionen *κατά* und *εἰς* vor *ὅσον ἐνδέχεται* (jeweils eine Belegstelle: Soph. 254c 7; rep. VI 501c 1; vgl. Dirlm. MM 374 [55, 5]). Zu vergleichen ist ferner: 50b 26: *εἰς δέον τι ἀναλῶσαι*, wo das Partizip mit *εἰς* dem relativen Ausdruck *εἰς ἃ δεῖ* der NE entspricht (EN IV 2, 1120b 22: *ἀναλίσκειν εἰς ἃ δεῖ*). Auch in diesem Fall ist das Partizip schon gebräuchlich, zudem die neue Wendung nahegelegt durch den ähnlichen Ausdruck *δέον τι ἀναλίσκειν* (so z. B. EN IV 2, 1121a 7).

7,12 (50b 19) „das Gerechte gegenüber . . .“: *πρῶτα τῶν δικαίων τὰ πρὸς* . . . Als Substantiv mit Attribut (*τὰ δίκαια τὰ πρὸς* . . .) nicht bei Plat./Ar. Andere Belege: Stob. II (Wa.) 147, 3; SVF III fr. 273 (67, 14f. = Ps.-And. *Περὶ παθῶν* 25, 18f. Schuchardt).

7,12 (50b 20) „Göttern, . . . Dämonen, . . . Vaterland und Eltern, . . . Verstorbenen“. Zunächst ist zu diesen Gerechtigkeitsformen zu bemerken, daß sie in der Tradition alter Gebote der Volksmoral stehen. Wilamowitz nennt im ersten Band seines Platonbuches (I³ [1929], 54) als solche Hauptgrundsätze: die Verehrung der Götter, das Ehren der Eltern (Sorge für die alten Eltern, Grabkult nach dem Tode), Liebe zum Vaterland.

Die Reihenfolge Götter, Dämonen, Eltern auch Isocr. I 13: *πρῶτον . . . εὐσέβει τὰ πρὸς τοὺς θεοὺς . . .· τίμα τὸ δαιμόνιον ἀεὶ μέν, μάλιστα δὲ μετὰ τῆς πόλεως· . . . τοιοῦτος γίγνου περὶ τοὺς γονεῖς, . . .*

In der Nennung der Dämonen zwischen den Göttern und den Eltern in der Behandlung der Frömmigkeit, sowie der Gottlosigkeit (im Abschnitt über die Ungerechtigkeit: 51a 31f.), hatte Eduard Zeller eine Übereinstimmung mit dem sog. pythagoreischen „Goldenen Gedicht“ gesehen und diese vermutungsweise im Sinne einer Abhängigkeit unserer Schrift gedeutet. Eine Präzisierung des zeitlichen Ansatzes innerhalb des von Zeller vorgeschlagenen Zeitraumes, nämlich des 1. Jhs. vor und des 1. Jhs. nach Chr., ergab sich jedoch auch für Zeller nicht, da er das „Goldene Gedicht“ schon im 1. Jh. v. Chr. oder früher entstanden sein läßt (III. 2⁴, 116). Vgl. Ueberweg-Praechter, Grundriß d. Gesch. d. Philos. I, Berl. 1926¹², 518: dort wird das GG ebenso wie bei Zeller vor dem pseudo-phokylideischen Gedicht angesetzt, da dieses in V. 8 eine Anspielung auf das GG enthalte (was ohne weiteres anzuzweifeln ist). Jenes Gedicht selbst aber wird dort als im 1. Jh. n. Chr. entstanden betrachtet, nicht wie bei Zeller im 1. Jh. v. Chr., vgl. Zeller III a. O. Anders als Zeller oder Ueberweg-Praechter setzt August Nauck, Iamblichi de Vita Pytha-

gorica liber, accedit epimetrum de Pythagorae Aureo Carmine, Petersburg 1884, 202 die Abfassung des GG an den Anfang des 4. Jhs. n. Chr.; Armand Delatte, Etudes sur la littérature pythagoricienne, Paris 1915, 4 hält es für schwierig, das Gedicht vor dem 3. Jh. n. Chr. anzusetzen.

Die Eingangsverse des „Goldenen Gedichts" lauten (nach Ernst Diehl, ALG, Fasc. 2, Leipzig 1950[3]):

> *Ἀθανάτους μὲν πρῶτα θεούς, νόμῳ ὡς διάκειται,*
> *τίμα καὶ σέβου ὅρκον. ἔπειθ' ἥρωας ἀγανούς*
> *τούς τε καταχθονίους σέβε δαίμονας ἔννομα ῥέζων*
> *σούς τε γονεῖς τίμα τούς τ' ἄγχιστ' ἐκγεγαῶτας.*

Eine Verwandtschaft dieser Verse mit dem fraglichen Passus in VV ist zweifellos vorhanden. Abgesehen jedoch davon, daß die Datierung des GG strittig ist, muß ein Abhängigkeitsrichtung im Zellerschen Sinne von vornherein als unwahrscheinlich erscheinen. Damit wird nicht Abhängigkeit im umgekehrten Sinn behauptet; es soll nur festgestellt werden, daß ein Produkt pseudepigrapher pythagoreischer Literatur, deren Material platonisch, peripatetisch, stoisch und altpythagoreisch ist (vgl. Ueberweg-Praechter 518), als Quelle höchstens in Werken derselben Gattung angesehen werden kann, und auch dort nur dann, wenn die Übereinstimmung ganz eng und auf andere Weise nicht zu erklären ist. Es muß also aufgedeckt werden, wo die Vorstellung, die die ersten Verse des GG widerspiegeln, ihren Ursprung hat, und in welchem Verhältnis VV zu diesem Ursprung steht.

Ob Pythagoras und die älteren Pythagoreer schon eine Dämonenlehre gekannt haben, ist umstritten. Richard Heinze, Xenokrates, Leipzig 1892, 87 verneint es, während Zeller daran zu denken scheint (vgl. I $1^{6,7}$, 1923, 534). Nauck a. O. 224 merkt zum GG. V. 1–3 an: „norat aureus poeta distingui a Pythagoreis *θεούς, δαίμονας, ἥρωας*: invertit ordinem commemorans (1–3) *θεούς, ἥρωας, δαίμονας*, et parum apte *καταχθονίους* dicit *δαίμονας*." (vgl. 209 f.) Heinze (110) betrachtet die Dämonenlehre der Neupythagoreer als im wesentlichen auf der xenokratischen fußend. Es ist aber zum Eingang des GG zu bemerken, daß es sich dort nicht um den Reflex einer speziellen Dämonenlehre handelt, sondern lediglich um einen gestuften Frömmigkeitsbezug, der bei den Göttern beginnt und hinab bis zu den Blutsverwandten reicht. Zu einer solchen Vorstellung ist die Reflexion über die Dämonen und die Ausbildung einer dogmatischen Lehre über die Art ihrer Stellung zwischen Göttern und Menschen nicht notwendig, wiewohl sie dahinter stehen mag. Zunächst jedoch ist diese Vorstellung Abbild der allgemeineren Anschauung, nach der der Name „Dämonen" für Götter niederen Ranges galt (vgl. Heinze 87) und hat ihr Vorbild in Platons Gesetzen: Legg. IV 717 a 6ff.: *πρῶτον μέν, . . ., τιμὰς τὰς μετ' Ὀλυμπίους τε καὶ τοὺς τὴν πόλιν ἔχοντας θεοὺς τοῖς χθονίοις ἄν τις θεοῖς ἄρτια . . . νέμων ὀρθότατα τοῦ τῆς εὐσεβείας σκοποῦ τυγχάνοι, τὰ δὲ τούτων ἄνωθεν καὶ περιττὰ καὶ ἀντίφωνα, τοῖς ἔμπροσθεν ῥηθεῖσιν νυνδή. Μετὰ θεοὺς δὲ τούσδε καὶ τοῖς δαίμοσιν ὅ γε ἔμφρων ὀργιάζοιτ' ἄν, ἥρωσιν δὲ μετὰ τούτους. Ἐπακολουθεῖ δ' αὐτοῖς ἱδρύματα ἴδια πατρῴων θεῶν . . ., γονέων δὲ μετὰ ταῦτα τιμαὶ ζώντων· . . .* (Text nach der Ausgabe von E. des Places in der Coll. Budé, Paris 1951).

Daß diese Stelle im Denken der Neupythagoreer eine Rolle gespielt hat, ist bewiesen durch ein unbezweifelbares Zitat in Porphyrs Vita Pythagorae, welche Schrift eine der Hauptquellen unsrer Kenntnis des Neupythagoreismus ist: Vit. Pyth. 38 (Nauck 37, Z. 1f.): *καὶ τοῖς μὲν οὐρανίοις θεοῖς περιττὰ θύειν, τοῖς δὲ χθονίοις ἄρτια.*

(Über den Zusammenhang, in dem dieser Satz steht, s. u.) Dieser Satz ist nicht als Nomoizitat kenntlich gemacht, sondern als Lehre des Pythagoras mit *παρήνει* (36, Z. 22) eingeführt. Als Platonzitat führt Plutarch, De Is. et Os., Kap. 26, 361 A denselben Gedanken an: . . . *ὁ μὲν Πλάτων Ὀλυμπίοις θεοῖς τὰ δεξιὰ καὶ περιττά, τὰ δ' ἀντίφωνα τούτων δαίμοσιν ἀποδίδωσιν.* Der Satz steht bei ihm im Zusammenhang mit Erörterungen über die Dämonen und stellt insofern ein sicheres Zeugnis über die Verwendung der fraglichen Nomoistelle im Neupythagoreismus dar, als sich Plutarch am Eingang dieser Erörterung auf dessen Gewährsmänner beruft (Kap. 25, 360 D: *Πλάτων καὶ Πυθαγόρας καὶ Ξενοκράτης καὶ Χρύσιππος*). Mit dieser Berufung ist nichts anderes gemeint als die Berufung auf die neupythagoreische Lehre, wie sie sich Plutarch darstellte. Das macht Kap. 30, 363 A deutlich, wo er zur Bekräftigung des in Kap. 25 entwickelten Gedankens statt wie dort auf die oben genannten Männer einfach auf die Pythagoreer (*οἱ Πυθαγορικοί*) verweist. (Zu diesen Verweisen: vgl. Zeller III 2[1], 1903, 180 Anm. 1).

Damit ist die Kenntnis und Verwendung der Nomoistelle im Neupythagoreismus belegt. Es hindert nichts, in ihr, über welche Zwischenstufen auch immer, das Vorbild zu den Eingangsversen des GG zu sehen.

Dem oben wiedergegebenen Platonzitat in Porphyrs Vita Pythagorae geht folgender Abschnitt voraus, der die Dreiheit Götter, Dämonen, Heroen enthält: Vit. Pyth. 38 (Nauck 36, Z. 22 ff.): *παρήνει δὲ* (sc. *ὁ Πυθαγόρας*) *περὶ μὲν τοῦ θείου καὶ δαιμονίου καὶ ἡρῴου γένους εὔφημον εἶναι καὶ ἀγαθὴν ἔχειν διάνοιαν, γονεῦσι δὲ καὶ εὐεργέταις εὔνουν· νόμοις δὲ πείθεσθαι· . . . καὶ τοῖς μὲν οὐρανίοις κτλ.* In fast wörtlicher Übereinstimmung ist dieser Satz auch in Jamblichs Vita Pythagorae enthalten: Kap. 21 (Nauck § 100): . . . *περί τε τοῦ θείου καὶ περὶ τοῦ δαιμονίου καὶ περὶ τοῦ ἡρωικοῦ γένους εὔφημόν τε εἶναι καὶ ἀγαθὴν ἔχειν διάνοιαν, ὡσαύτως δὲ καὶ περὶ γονέων τε καὶ εὐεργετῶν διανοεῖσθαι, νόμῳ τε βοηθεῖν καὶ ἀνομίᾳ πολεμεῖν.* Übereinstimmungen der beiden Schriften werden aus der Benützung gleicher Quellen erklärt. (Vgl. R. Beutler, Artikel Porphyrios, RE XXII. 1, 1953, 288). Erwin Rohde, Rh. Mus. XXVII, 1872, 35 f., führte den Passus §§ 96–100 der Pythagorasvita Jamblichs auf Aristoxenos *Πυθαγορικαὶ ἀποφάσεις* zurück, welche Jamblich jedoch durch Nikomachos vermittelt seien. Darin ist ihm A. Delatte a. O. 19 ff. gefolgt, dem es vor allem auf die „formule consacrée" des Pythagoras ankommt: *νόμῳ βοηθεῖν* , *ἀνομίᾳ πολεμεῖν*, die er ebenfalls von Aristoxenos überliefert sehen will.

Der Vergleich dieser Partien mit einer Stelle in Jamblichs Pythagorasvita (§ 175), deren unveränderte Herkunft von Aristoxenos durch wörtliche Übereinstimmung mit einem ausdrücklichen Zitat bei Stobaeus gesichert ist, läßt jedoch an Rohdes These zweifeln. Bei Aristoxenos fehlt nämlich die Nennung der Heroen. Ich zitiere nach Stobaeus, da Jamblich zwischen den beiden für unsere Frage wichtigen Sätzen eine kurze Zwischenpartie enthält: Stob. IV (Hense), 628 f.: *Ἐκ τῶν Ἀριστοξένου Πυθαγορικῶν ἀποφάσεων. μετὰ τὸ θεῖον καὶ δαιμόνιον πλεῖστον ποιεῖσθαι λόγον γονέων τε καὶ νόμων, μὴ πλαστῶς, ἀλλὰ πεπιστευμένως ἑαυτὸν πρὸς ταῦτα παρασκευάζοντα, τὸ μένειν* <*ἐν*> *τοῖς πατρίοις ἔθεσί τε καὶ νόμοις ἐδοκίμαζον*, . . . Die Nennung der Heroen im Zusammenhang mit Göttern und Dämonen ist also offenbar für die neupythagoreische Literatur bezeichnend; sie knüpft damit an Plat. an: vgl. neben dem oben zitierten Passus der Gesetze beispielsweise rep. III 392 a 4 ff.: *περὶ . . . θεῶν . . . καὶ περὶ δαιμόνων τε καὶ ἡρώων καὶ τῶν ἐν Ἅιδου.* (Hinweis: E. Diehl, ALG Fasc. 2, im Apparat zu GG V. 1 ff.) Weitere Belege für die Reihe *θεοί*, *δαίμονες*,

ἥρωες bei Plat. gibt W. Theiler, Die bewahrenden Kräfte im Gesetzesstaat Platos, Schweizerisches Archiv f. Volkskunde 47, 1951, 194 Anm. 13; dort weist Theiler auch mit Belegen (Seneca, Epist. ad Lucil. 90, 28; Iambl., de mysteriis I 3) darauf hin, daß diese Reihe in der späteren Theologie fest wird.

Belege für diese Reihe im Neupythagoreismus: Iambl. Vit. Pyth. 37 (Nauck 27, Z. 18f.): *τοὺς μὲν θεοὺς τῶν δαιμόνων* (sc. *μᾶλλον τιμωμένους ἀπέφαινε ὁ Πυθαγόρας*), *ἐκείνους δὲ τῶν ἡμιθέων, τοὺς ἥρωας δὲ τῶν ἀνθρώπων.* Diog. Laert. VIII 23: *καὶ θεοὺς μὲν δαιμόνων προτιμᾶν,* <*δαίμονας δὲ ἡρώων* add. Cobet>, *ἥρωας δ' ἀνθρώπων, ἀνθρώπων δὲ μάλιστα τοὺς γονέας.* Zaleukos (apud Stob. IV [Hense], 126): *πεπεῖσθαι δὲ τοῖς νόμοις ἅπαντας καὶ τοὺς ἄρχοντας αἰδεῖσθαι . . .· ὡς μετὰ θεοὺς καὶ δαίμονας καὶ ἥρωας γονεῖς τε καὶ νόμοι καὶ ἄρχοντες συνεγγύς εἰσι ταῖς τιμαῖς παρ' ἀνθρώποις* <*τοῖς*> *νοῦν ἔχουσι καὶ σωθησομένοις.* Im Satz unmittelbar davor: *νομίμοις πατρίοις.* Max Mühl, Die Gesetze des Zaleukos und Charondas, Klio, Beiträge zur alten Geschichte XXII (1929) geht in seinen Bemerkungen (445f.) zu diesem *προοίμιον* nicht auf den zitierten Abschnitt ein. Das Gedankengut des *προοίμιον* entstamme zum größten Teil der späthellenistischen Popularphilosophie, wie es auch in der Diatribe abgehandelt werde. Demgegenüber bemerkt Wehrli, Aristoxenos 58, daß das bei Aristoxenos als pythagoreisch eingeführte Gedankengut „nachträglich für beliebige Einzelvertreter der Schule beansprucht werden“ konnte. Damit erkläre sich „die Benützung der *'Αποφάσεις . . .* in *Ζαλεύκου προοίμια νόμων* bei Stobaeus . . .“ Zaleukos gilt schon Aristoxenos als Pythagoreer (fr. 43; vgl. fr. 17 = Porph. Vit. Pyth. 21); *μαθητὴς Πυθαγόρου* ist er bei Diod. Sic. XII 20, 1. Es ist also anzunehmen, daß der zitierte Passus, mit Überarbeitung, auf Aristoxenos zurückgeht.

Die oben zitierten Abschnitte der beiden Pythagorasviten (Porph. 38, Iambl. 100) gehen über Mittelquellen auf die fragliche Stelle der platonischen Gesetze zurück; das macht das Nomoizitat bei Porphyrios und die plat. Dreiheit deutlich. Daß in dem Tradierungsvorgang Aristoxenos eine Rolle gespielt hat, der dann neupythagoreisch ergänzt wurde, ist nicht unmöglich, wiewohl fraglich.

In VV fehlen, wie bei Aristoxenos, gegenüber Plat. einerseits und der neupythagoreischen Literatur andererseits, die Heroen. Damit haben wir gegen den zeitlichen Ansatz der Schrift in unmittelbarer Platonnähe (Werk des jungen Ar.) einerseits und gegen die Datierung auf späten, dem Neupythagoreismus nahestehenden Eklektizismus andererseits ein starkes Argument. Der sich am Eingang der Schrift für die Seelendreiteilung auf Plat. berufende Verfasser hätte sich als später Eklektiker an die formelhaft gewordene Dreiheit gebunden gefühlt. Da zudem für Plat. die Verstorbenen Dämonen, nicht Heroen werden (vgl. O. Reverdin, La religion de la cité platonicienne, Paris 1945, 149ff.; Hinweis bei W. Theiler a. O.), scheidet die Möglichkeit aus, hinter den *κατοιχόμενοι* die Heroen zu sehen und auf solche Weise doch die besagte Dreiheit als zugrunde liegend zu betrachten.

Die beobachteten beiden Gemeinsamkeiten zwischen VV und Aristoxenos, negativ, das Fehlen der Heroen, positiv, die Nennung der Dämonen zwischen den Göttern und den Menschen, genügen, um VV in die Nähe des Aristoxenos zu setzen.

Während die ps.-plat. Def. zu dem betrachteten Abschnitt überhaupt nichts Vergleichbares bieten, ist der *δικαιοσύνη*-Abschnitt der Divisiones Aristoteleae zumindest seiner Struktur nach zu vergleichen: ed. Mutschmann 4 (= Diog. Laert. III 83): *τῆς δὲ δικαιοσύνης ἐστὶν εἴδη τρία· ἡ μὲν γὰρ αὐτῆς ἐστι περὶ θεούς, ἡ δὲ περὶ ἀνθρώπους, ἡ δὲ περὶ τοὺς ἀποιχομένους.*

Die Nähe der behandelten Abschnitte in VV und in den *Πυθαγορικαὶ ἀποφάσεις* des Aristoxenos wird auch von der engen Parallelität der Ausdrücke *τὸ σῴζειν τὰ πάτρια ἔθη καὶ τὰ νόμιμα* (VV) und *μένειν ἐν τοῖς πατρίοις ἔθεσί τε καὶ νομίμοις* (Aristoxenos bei Iambl.) bezeugt. Die formelhafte Wendung *τὰ πάτρια ἔθη καὶ νόμιμα* ist weder bei Plat. noch bei Ar. belegt; der einzige mir bekannte weitere Beleg, allerdings nur einer ähnlichen Formel, steht im Abriß der peripatetischen Ethik des Arius Didymus, Stob. II (Wa.) 144 Z. 13f.: . . . *κατὰ νόμον καὶ τὸ πάτριον ἔθος*. Vgl. die Formeln: *τὰ ἤθη* (v. l. *ἔθη*) *καὶ νόμιμα* (Ar. Rhet. I 8, 1365b 23, 1366 a7. 19); *τὰ νόμιμα καὶ τὰ ἤθη* (v. l. *ἔθη*) (Ar. EN X 10, 1180b 4); *τὰ πάτρια ἔθη παρὰ πᾶσι παραβαίνειν ἄδικόν ἐστι* ([Ar.] Rhet. ad Al. 3, 1423a 34f.); *τοῖς τῆς πόλεως ἔθεσί τε καὶ νόμοις* (Aristoxenos fr. 35, Wehrli 18 Z. 29).

Da der Verfasser von Beschreibungen ethischer Qualitäten kaum sein Material aus einer Schrift über Pythagoras und die Pythagoreer holen wird, kommt wohl nur eine gemeinsame Quelle in Betracht. Auf die peripatetische Ethik führt der Vergleich mit den Definitionen der *εὐσέβεια* und *ὁσιότης* in der bei Stobaeus aufbewahrten Übersicht; beide Tugenden sind Unterarten der Gerechtigkeit (*ἐν εἴδει τῆς δικαιοσύνης, ὑπὸ τὴν δικαιοσύνην*, Stob. II [Wa.] 146 Z. 16f.). Die Definitionen lauten: *εὐσέβειαν . . . ἕξιν θεῶν καὶ δαιμόνων θεραπευτικήν, . . . ὁσιότητα . . . ἕξιν δικαίων τῶν πρὸς τοὺς θεοὺς καὶ κατοιχομένους τηρητικήν*, . . . (147 Z. 1 ff.) In diesen beiden Definitionen liegt ebenso wie bei Aristoxenos und in VV der Frömmigkeitsbezug zu den Göttern und Dämonen vor, während die Heroen fehlen. Auch der in VV über Aristoxenos hinausschießende Bezug auf die *κατοιχόμενοι* ist hier ausgesprochen. VV stimmt im Gebrauch dieses Wortes mit der peripatetischen Ethik des Arius Didymus überein; neben den gerade zitierten Beleg tritt noch 144 Z. 14f. In den Div. Arist. 4 (Diog. Laert. III 83) steht das noch seltenere *ἀποιχόμενοι*.

Mit den beiden zitierten Definitionen haben wir zwar nur verwandtes Material vor uns, nicht eine mögliche Quelle; doch erlauben uns diese Definitionen die Vermutung, in der theophrastischen Ethik die Quelle zu sehen, zumal als ein „Hauptmerkmal der *Ἀποφάσεις*" ihre „Beanspruchung akademisch-peripatetischen Gutes für die Pythagoreer" zu gelten hat (Wehrli, Aristoxenos 59). Wir erwarten, daß es in irgendeiner Schrift ethischen Inhalts des Theophrast einen Abschnitt gab, in dem die Stufen des Frömmigkeitsbezuges, auch das in den zitierten Definitionen nicht enthaltene Material, das Aristoxenos und VV gemeinsam (*γονεῖς*) bzw. VV allein (*πατρίδα*) haben, umfassend, behandelt wurden und daß die dortigen Ausführungen im ganzen von dem obigen Nomoizitat mitbestimmt waren.

Nun ist bei Stob. III (He.) 3, 42 (207f.) ein Theophrastbruchstück (fr. 152 Wimmer) aufbewahrt, das einem zu erschließenden Zusammenhang angehörte, der diesen Erwartungen entspricht. Es lautet folgendermaßen: *Χρὴ τοίνυν τὸν μέλλοντα θαυμασθήσεσθαι περὶ τὸ θεῖον φιλοθύτην εἶναι, μὴ τῷ πολλὰ θύειν, ἀλλὰ τῷ πυκνὰ τιμᾶν τὸ θεῖον· τὸ μὲν γὰρ εὐπορίας, τὸ δ' ὁσιότητος σημεῖον. ἔπειτα γονεῖς γηροτροφεῖν καλῶς ταῖς* <*τ'*> *ἐκείνων βουλήσεσι τὸν αὑτοῦ βίον εὐπειθῆ κατασκευάζειν. ὁ γὰρ μὴ τοιοῦτος, ἀλλὰ τῶν τε τῆς φύσεως τῶν τε τῆς πόλεως νόμων ὀλιγωρῶν ἀμφοτέρους τοὺς τῆς δικαιοσύνης τρόπους παραβέβηκε.* (J. Bernays, Theophrastos' Schrift über die Frömmigkeit, Breslau 1866, 74 will dieses Bruchstück der Schrift *Περὶ εὐσεβείας* zuweisen). In diesem Fragment finden wir zunächst das durch die beiden zitierten Definitionen der *εὐσέβεια* und *ὁσιότης* noch nicht gedeckte Verhältnis zu den Eltern. Das sich auf diese beziehende Gebot schließt sich mit *ἔπειτα* an, ohne daß sich ein solches „dann, danach"

aus dem Erhaltenen als sinnvoll erwiese. Schon damit liegt der Schluß nahe, daß dem Bruchstück eine den platonischen Gesetzen entsprechende Ausführung über die Verehrung und Opfer gegenüber den verschiedenen göttlichen Wesen vorausging, reduziert jedoch auf die Ranguntersch eidung zwischen Göttern und Dämonen, aufgeführt mit *πρῶτον, ἔπειτα* (wie in VV). Denn der Anfangssatz stellt auf jeden Fall das Ende einer längeren Ausführung dar, wie *χρὴ τοίνυν* . . . zeigt (vgl. Bernays 74), und ist als Abschluß einer Übersicht im angeführten Sinne denkbar.

Doch wird diese scheinbar allzu kühne Vermutung nur auf Grund der folgenden Beobachtung ausgesprochen: der auf die Nennung der Eltern folgende Text: (. . . *γονεῖς* . . .) *ταῖς* <*τ'*> *ἐκείνων βουλήσεσι τὸν αὑτοῦ βίον εὐπειθῆ κατασκευάζειν* ist deutlich als das Vorbild für den sich bei Aristoxenos in den zitierten Abschnitten an die Eltern (und Gesetze) anschließenden Gedanken und dessen Formulierung zu erkennen: Aristoxenos fr. 34 Wehrli (Stob. IV [He.], 628f.): . . . (*γονέων τε καὶ νόμων*), . . ., . . . *πεπιστευμένως ἑαυτὸν πρὸς ταῦτα παρασκευάζοντα*. Noch näher an Theophrast heran kommt die Wiedergabe des Aristoxenos bei Iambl. Vit. Pyth., Kap. 30 (§ 175) (= fr. 33 Wehrli): . . . (*γονέων τε καὶ νόμων*), *καὶ τούτων ὑπήκοον αὑτὸν κατασκευάζειν*, . . . *πεπεισμένως*. Diese sachliche und sprachliche Verwandtschaft des Erhaltenen ermöglicht die Annahme eines verlorenen Anfangsteiles bei Theophrast, als des Vorbildes für den Anfang des behandelten Fragments des Aristoxenos.

Die Unveränderlichkeit des Gesetzes, wie sie sich in dem Gedanken, das Überlieferte zu bewahren, äußert (*τὸ σῴζειν* . . . in VV, *μένειν ἐν* . . . bei Aristoxenos; dort mit dem Zusatz: *κἂν ᾖ μακρῷ χείρω ἑτέρων* fr. 33; vgl. fr. 34. Vgl. ferner fr. 33: *μηδὲν εἶναι μεῖζον κακὸν ἀναρχίας* (vgl. fr. 35). Auf Charondas übertragen: Diod. Sic. XII 16, 3; vgl. ferner: [Ar.] Rhet. Al. 3, 1423a 32f.; b 38f.; 39, 1447b 1ff.), ist ein Anspruch, der schon der ältesten griechischen Gesetzgebung eigentümlich ist. Vgl. Max Mühl, Unters. zur altorientalischen und althellenischen Gesetzgebung, Klio Beiheft XXIX (1933), 88ff. Dieser Gedanke ist auch in den Nomoi Platons wirksam (vgl. Wehrli, Aristoxenos 59f.), und dürfte, angesichts der übrigen Nomoinähe des zitierten Theophrastfragmentes (vgl. noch *χρὴ τοίνυν τὸν μέλλοντα θαυμασθήσεσθαι περὶ τὸ θεῖον*. . .· *τὸ μὲν γὰρ εὐπορίας, τὸ δ' ὁσιότητος σημεῖον* mit Plat. Legg. 716d 4–717a 3, an welchen Abschnitt sich das behandelte Zitat anschließt; vgl. Isocr. I 13. Aufgenommen ist der Gedanke in den *Ζαλεύκου Προοίμια*, Stob. IV, He., 124, 6–13; Diod. Sic. XII 20, 2; vgl. ferner: [Ar.] Rhet. ad Al. 3, 1423b 26ff.), auch wieder theophrastisch sein.

Der abschließende Satz des obigen Theophrastzitates zeigt, daß auch bei Theophrast der Bezug zu Göttern und Eltern, die Frömmigkeit also, mit der Gerechtigkeit verbunden ist.

Diesem Satz liegt die Auffasssung von der Einteilung der *νόμοι* zugrunde, die Ar. in Rhet. I 13 vorträgt und die Rudolf Hirzel, *ΑΓΡΑΦΟΣ ΝΟΜΟΣ*, Leipzig 1900, 11 als die „mehr entwickelte und durchdachte“ Auffassung von der der Kapitel 10 und 15 des ersten Rhetorikbuches abhebt: vgl. I 13, 1373b 1ff.: *Τὰ δ' ἀδικήματα πάντα καὶ τὰ δικαιώματα διέλωμεν* . . . *ὥρισται δὴ τὰ δίκαια καὶ τὰ ἄδικα πρός τε νόμους δύο καὶ πρὸς οὕς ἐστι διχῶς. λέγω δὲ νόμον τὸν μὲν ἴδιον, τὸν δὲ κοινόν, ἴδιον μὲν τὸν ἑκάστοις ὡρισμένον πρὸς αὑτούς, καὶ τοῦτον τὸν μὲν ἄγραφον, τὸν δὲ γεγραμμένον, κοινὸν δὲ τὸν κατὰ φύσιν*. Diese so in zwei Hauptarten geschiedenen *νόμοι* werden bei Theophrast zum Bereich der Gerechtigkeit, wie das auch in der angegebenen Stelle der arist. Rhetorik angelegt ist. Während bei der Behandlung der Gerechtigkeit in der NE die Unter-

scheidung der Gesetze nur am Rande eine Rolle spielt (EN V 10, 1134b 18–1135a 15), hat Theophrast sie offenbar in sein *δικαιοσύνη*-Denken hineingenommen.

Die Gerechtigkeit ist zu einem Teil (=einer der beiden *τρόποι τῆς δικαιοσύνης* ist) auf die Gesetze der Stadt bezogen und umfaßt damit sowohl deren geschriebene als auch ungeschriebene Gesetze. Die *ἄγραφοι νόμοι* als eine Unterart des *ἴδιος νόμος* (bzw. der *νόμοι τῆς πόλεως* bei Theophrast), gemäß der in Rhet. I 13 niedergelegten Auffassung, sind identisch mit *τὰ πάτρια ἔθη καὶ τὰ νόμιμα*, als welche sie in VV den *γεγραμμένοι νόμοι* entgegengestellt sind. (Vgl. Hirzel 13 mit Anm. 1: EN X 10, 1180a 35ff., bes. 1180b 3f.: ... *ἐν ταῖς πόλεσιν ἐνισχύει τὰ νόμιμα καὶ τὰ ἤθη* (sive *ἔθη*); 13 mit Anm. 3: Pol. VI 5, 1319b 37ff., bes. 1319b 40ff.: *τιθεμένους δὲ τοιούτους νόμους καὶ τοὺς ἀγράφους καὶ τοὺς γεγραμμένους οἳ περιλήψονται μάλιστα τὰ σῴζοντα τὰς πολιτείας*; 19: zu VV).

Im Bezug auf die *νόμοι τῆς φύσεως* als auf einen Bereich der Gerechtigkeit lag für Theophrast die Ermöglichung dafür, *εὐσέβεια* und *ὁσιότης* wieder, d. h. neu gegenüber Ar., als Tugenden in die ethische Behandlung und zwar in den Zusammenhang mit der Gerechtigkeit einzubeziehen. (Wiewohl in den Div. Arist. die Unterscheidung von Gesetzen im Zusammenhang der Gerechtigkeit keine Rolle spielt, gehört auch dort das *εὐσεβεῖν περὶ θεούς* zur *δικαιοσύνη*, Div. Arist. 4 Mutschmann.) Indem er den *νόμος τῆς φύσεως* mit dem *θεῖος νόμος* Platons gleichsetzt (Legg. IV 716a 3), gehört der Abschnitt über die Verehrung der Götter und die Sorge für Eltern und Verstorbene in den Nomoi zur Gerechtigkeit im theophrastischen Sinne. Diese Gleichsetzung war, nachdem der *ἄγραφος νόμος* nur noch Bezeichnung begrenzt geltender Sitten und Gebräuche darstellte, naheliegend: Ar. führt in Rhet. I 13 als Beispiel für das *φύσει δίκαιον* die Verse der sophokleischen Antigone an, in denen sie sich auf das Gebot, Tote zu bestatten, beruft (Soph. Ant. 456f., Ar. Rhet. 1373b 12f.). Das Verhalten gegenüber Göttern, Eltern usw. ist durch göttliche bzw. natürliche Gesetze bestimmt, zugleich jedoch auch durch Gesetze der Stadt. Deshalb vergeht sich der Übertreter dieser Gebote gegen beide Arten der Gerechtigkeit.

7,14 (50b 22) „Frömmigkeit“: *εὐσέβεια*. S. o. S. 88ff. Die Frömmigkeit hat bei Theophrast wieder die Stellung wie bei Platon, nachdem sie dort im Kardinaltugendensystem der Gerechtigkeit untergeordnet worden war. Vgl. z. B. Euthyphro 12e 5: *τοῦτο ... τὸ μέρος τοῦ δικαίου εἶναι εὐσεβές τε καὶ ὅσιον, τὸ περὶ τὴν τῶν θεῶν θεραπείαν* ... In dieser Stellung verfestigt sich die Frömmigkeit: vgl. [Plat.] Def. 412e 14: *εὐσέβεια· δικαιοσύνη περὶ θεούς*.

7,14 (50b 22) „entweder ein Teil“ usw.: *ἤτοι μέρος οὖσα τῆς δικαιοσύνης ἢ παρακολουθοῦσα*. Vgl. die Ausführungen o. S. 35, 38, 40f.

7,16 (50b 23) „Pietät“: *ὁσιότης*. Vgl. Stob. II (Wa.) 68 Z. 9: *τὴν ὁσιότητα ... δικαιοσύνην πρὸς θεούς* (stoische Ethik nach Arius Didymus), Sext. Emp. adv. math. IX 418, 21 (ed. Mutschmann, Leipzig 1914, 242): *ὁσιότης δικαιοσύνη τις ... πρὸς θεούς*. In der traditionellen stoischen (chrysippischen) Liste der Tugenden, die der Gerechtigkeit untergeordnet sind, fehlt jedoch *ὁσιότης*, also gerade bei Stob. (vgl. a. O. 60 Z. 22ff. = SVF III fr. 264, 64 Z. 24f.). Nur in der Liste, die Ps.-Andronicus *Περὶ παθῶν* (Schuchhardt 25) von den *οἰκεῖαι* (sc. *ἀρεταί*) der Gerechtigkeit bietet, steht neben der *εὐσέβεια*, die auch in der chrysippischen Liste enthalten ist, auch *ὁσιότης*. Die Definitionen beider Tugenden vgl. mit den o. S. 92 zitierten aus der peripatetischen

Ethik des Arius Didymus: Schuchh. 25 Z. 15 und 18f.: *εὐσέβεια ... ἐπιστήμη θεῶν θεραπείας* (identisch mit der Definition in der chrysippischen Liste), *ὁσιότης ... ἐπιστήμη παρεχομένη πιστοὺς καὶ τηροῦντας τὰ πρὸς τὸ θεῖον δίκαια*. Literatur zu *εὐσέβεια, ὁσιότης*: Leopold Schmidt, Die Ethik der alten Griechen, Berlin 1882, Bd. I, 304ff. (308: bei Plat. und Isocr. häufig die Formel *ὅσιος καὶ δίκαιος*), R. Hirzel, Themis, Dike und Verwandtes, Leipzig 1907, 160f. mit Anm. 5 auf 161, 180f., Wilamowitz, D. Glaube d. Hellenen Bd. I 15f. (*εὐσέβεια* als alte Tugend, z. B. Aesch. Sept. 610), H. v. Arnim, Arius' Didymus Abriß der peripatetischen Ethik, SB Wien 1926, 98, 102f., 105f., Otto Kunsemüller, Die Herkunft der platonischen Kardinaltugenden, Diss. München 1935, 9 mit Anm. 10, Johanna Christine Bolkestein, *Ὅσιος* en *Εὐσεβής*, Diss. Amsterdam, Paris 1936.

7,16 (50b 24) „Wahrhaftigkeit": *ἀλήθεια*. S. o. S. 87.

7,16 (50b 24) „Zuverlässigkeit": *πίστις*. S. o. S. 87. Vgl. ferner: Demetrios Phal. (Wehrli), 60f.; dort auch der Hinweis auf Cic. de officiis I 7, 23: „fides fundamentum iustitiae" als „dictorum conventorumque constantia et veritas" (nach Panaitios). Die beiden letztgenannten Eigenschaften entsprechen dem *διαφυλάττειν τὰς ὁμολογίας* und dem *ἀληθεύειν ἐν τῷ διαφέροντι*, der *ἀλήθεια*, in VV. Fundament einer Tugend zu sein, wie es hier bei Cicero fides für die Gerechtigkeit ist, kommt der logischen Implikation in VV, wann immer diese als Voraussetzung verstanden werden kann, sehr nahe. Voraussetzung der Freundschaft ist *πίστις* in EE und MM: EE VII 2, 1237b 12: *οὐκ ἔστι δ' ἄνευ πίστεως φιλία βέβαιος* (zu *οὐκ ἄνευ* s. o. S. 35ff.), MM II 11, 1208b 24. Gerade angesichts der letztgenannten Stellen erscheint der von Richard Heinze, Vom Geist des Römertums, Darmstadt 1960[3], 79 Anm. 22 behauptete Unterschied zwischen der *πίστις* bei Ar. und der in VV als zu kraß: „Noch im echten Aristoteles ist *πίστις*, soviel ich sehe, nirgends so unzweideutig eine Tugend, wie in der unechten, späten Schrift *π. ἀρετῶν κ. κακιῶν* ..."

7,17 (50b 24) „Haß der Bösen": *μισοπονηρία*. S. o. S. 39. Dieses Substantiv wie auch *μισοπόνηρος* und *μισοπονηρεῖν* werden von Plat./Ar. nicht gebraucht, sind jedoch im 4. Jh. zu belegen (vgl. LS). Vgl. ferner *φιλοπονηρία* bei Theophrast als Char. XXIX: deren Nähe zur *ἀδικία* ist offenkundig: z. B. § 4A: ... *φυλάττειν γὰρ αὐτὸν τοὺς ἀδικοῦντας*.

Bei Plut. De virt. mor. 12 (451 E) steht *μισοπονηρία* im Zusammenhang einer Widerlegung der stoischen Apathie-Lehre durch die akademisch-peripatetische Metriopathie-Lehre und spielt dort die gleiche Rolle gegenüber der Gerechtigkeit wie *νέμεσις* bei Ar. EE III 7, 1234a 31 (*ἡ μισοπονηρία συνεντείνει τῇ δικαιοσύνῃ — ἡ νέμεσις συμβάλλεται εἰς δικαιοσύνην*). In der peripatetischen Ethik des Arius Didymus zählt *νέμεσις* zu den *ἀστεῖα πάθη* (Stob. II [Wa.] 142, 17). Möglicherweise ist *μισοπονηρία* in frühperipatetischer Ethik ein Teilaspekt der *νέμεσις*, die als ganze dann zu bestimmen wäre durch die beiden Kennzeichen von Tugend im allgemeinen in VV 51b 31: *τὸ φιλεῖν τοὺς ἀγαθούς, τὸ μισεῖν τοὺς φαύλους*.

7,18 (50b 25) „Geld fließen zu lassen". Die erste Bestimmung der Großzügigkeit entspricht der Definition, nur daß sie um das Wort erweitert ist, das in allen drei arist. Ethiken in der Bezeichnung des Bereichs dieser Tugend begegnet: *χρήματα* (EN IV 1,

1119 b 22, EE III 4, 1231 b 28, MM I 23, 1192 a 1). *προετικός* ist der Großzügige auch EN IV 2, 1120 b 15; Gegensatz ist *ληπτικός*. *πρόεσις*, austauschbar mit *δόσις*, und *λῆψις χρημάτων* kennzeichnen das Gebiet der Großzügigkeit in EN II 7, 1107 b 8 f. und 11 ff.

7,18 (50 b 25) „verschwenderisch" usw.: *καὶ τὸ ἐπιδαψιλεύενθαι ἐν τῷ εἰς δέον τι ἀναλῶσαι* ist ein Verbesserungsvorschlag für die an mehreren Stellen anstößige Form des Satzes *καὶ τὸ ἐπιδαψιλεύειν ἐπὶ τῷ εἰς δέον τι ἀναλωθῆναι* bei Susemihl. *ἐπιδαψιλεύειν* ist Konjektur Schuchhardts, da von den mannigfachen Lesarten der Hss. keine recht befriedigt. Er beruft sich auf Hesych: *ἐπιδαψιλεύσει· μεγαλοψυχήσει*. Da aber *ἐπιδαψιλεύειν* anderweitig keinmal mit der Bedeutung „verschwenderisch sein mit etwas" oder „verschwenderisch geben" belegt ist noch auch nur in der Bedeutung „im Überfluß haben", sondern nur als „im Überfluß vorhanden sein" von Dingen gesagt wird (Istros, FGH Jacoby III B, Nr. 334, fr. 39, 179 Z. 8; Hesych, s. v. *Συβαριτικοὶ λόγοι*), schlage ich vor, das Medium *ἐπιδαψιλεύεσθαι* in den Text zu nehmen. Erstens ist *-εσθαι* durch den Coisl. (10. Jh.) und zwei jüngere Hss. des Ps.-And. überliefert (*-ειν* keinmal) und zweitens haben *ἐπιδαψιλεύεσθαι* in der Bedeutung „verschwenderisch geben, freigebig beschenken" Herodot V 20, 4 und Xenophon, Inst. Cyr. II 2, 15; für die Bedeutung „verschwenderisch sein" gibt LS mehrere jüngere Belege (Philo 2. 170 M. = Cohn IV [1902] 253; De vita Mosis, lib. II 229; Dionys. Halicarn. Rhet. VI 2; Lucian., Pro imag., Kap. 14). Das folgende *ἐπί* ist einhellig überliefert, aber nicht verständlich: da der Autor sonst „bei etwas, in etwas, mit etwas" mit *ἐν* ausdrückt (vgl. 50 b 18: *ἀληθεύειν ἐν τῷ διαφέροντι*; 50 b 26 f.: *βοηθητικὸν εἶναι ἐν τῷ διαφόρῳ*; 51 a 20 f.: *ῥᾳδιουργὸν εἶναι ἐν τοῖς λόγοις καὶ ἐν τοῖς ἔργοις*), wäre auch hier eher *ἐν* zu erwarten. *ἐπιδαψιλεύεσθαι ἐν* . . . hat Dionys. Halicarn., l. c. (Usener [1895] 27 Z. 5). Eine Verschreibung *ἐπί* für *ἐν* ist gut möglich (Beispiele für Doppelüberlieferung *ἐν* und *ἐπί*: Plut., De virt. mor. 451 E: *συνεντείνοντα*, *συνεπιτείνοντα*; Theophr. Char. XII 1: *ἐπίτευξις*, Epit. Mon.: *ἔντευξις*), nach *ἐπιδαψιλένεσθαι* auch naheliegend. *ἀναλωθῆναι* kann ebenfalls nicht befriedigen; die Konjektur Sylburgs *ἀναλῶσαι* ist notwendig. Eine Lösung, die *ἀναλωθῆναι* nicht antastete, ergäbe sich durch Streichung von *εἰς*: *ἐπιδαψιλεύεσθαι ἐν τῷ δέοντι ἀναλωθῆναι* (*ἀναλωθῆναι* zu *δέοντι* gehöriger Infinitiv; also statt Verkürzung eines Relativsatzes der Form *ἐν τῷ ἀναλῶσαι εἰς ἃ δεῖ* Abwandlung des Relativsatzes *ἐν ᾧ δεῖ ἀναλωθῆναι*. Zu dieser Konstruktion vgl. Marc Aurel I 17, 5: *ῥᾳθυμότερον ἔχειν πρὸς τὰ . . . πραχθῆναι δέοντα*.

7,19 (50 b 26) „. . . wofür es sich gehört". Zu *εἰς δέον τι ἀναλίσκειν* vgl. EN IV 2, 1120 b 22 f.: *εἰς ἃ δεῖ ἀναλίσκειν*, 1121 a 7: . . . *δέον τι μὴ ἀνάλωσεν*. Zu *ἀναλίσκειν* mit acc. obj. und *εἰς* c. acc. vgl. Dem. III 28: *πεντακόσια τάλαντ' ἀνηλώκαμεν εἰς οὐδὲν δέον*.

7,19 (50 b 26) „hilfreich . . . mit Geldausgaben": *βοηθητικὸν . . . ἐν τῷ διαφόρῳ*. *τὸ διάφορον* ist weder bei Plat noch bei Ar. belegt, doch gebraucht es Theophrast im Sinne von „Ausgabe": Char. X 1: . . . *ἡ μικρολογία φειδωλία τοῦ διαφόρου*. Vgl. Ussher, The Char. of Theophr. 104; in dieser Bedeutung findet sich *τὸ διάφορον* auch Dem. XXXII 18. Diese enge Bedeutung in VV anzunehmen, wird nahegelegt durch die sachlichen Parallelen bei Ar.: EN V 4, 1130 a 19: *οὐ βοηθήσας χρήμασι δι' ἀνελευθερίαν*, Rhet. II 6, 1383 b 25: *τὸ μὴ βοηθεῖν . . . εἰς χρήματα* als ein *σημεῖον* der *ἀνελευθερία*; sowie durch zumindest den einen der beiden weiteren Belege von *τὸ διάφορον*

in VV: in der Beschreibung der *κιμβικία* (51 b 10): *προέσθαι τὸ διάφορον* (vgl. 50 b 25: *προετικὸν χρημάτων*) steht für *δαπανῶσι* (51 b 8, vgl. b 7 f.: *ἀδάπανοι τῶν χρημάτων*); sowohl *προΐεσθαι* als auch *δαπανᾶν* beziehen sich auf Geld. Der zweite Beleg ist 51 a 33 f.: *πλεονεξία . . . αἱρουμένη τὸ διάφορον*. Steinmetz II 130 und 132 übersetzt *τὸ διάφορον* in Char. X 1 als „persönliches Interesse, alles, was Hab und Gut betrifft" und führt als Parallele VV 51 a 33 f. an. Der engere Sinn „Geld" begegne erst nach Theophrast und sei hier unpassend. Der *μικρολόγος* sei nicht nur in Geldangelegenheiten im engeren Sinne, sondern allgemein in allem, was sein Eigentum betreffe, kleinlich (er verweist auf X 8 und 13). Damit greift Steinmetz das Argument im Leipziger Kommentar zu den Charakteren (1897) 83 (R. Holland) wieder auf; dort heißt es, *φειδωλία τοῦ διαφόρου* könne nicht „Sparsamkeit in Geldausgaben" sein, weil dann die Definition die einzelnen Züge nicht decke. Das ist ein Argument, dessen rigide Anwendung in Fällen, wo ein Ausweichen wie hier, nämlich Übersetzung mit „was das Interesse berührt", nicht möglich ist, zur Annahme von Lücken und Umstellungen führt. Ein weiteres Argument Hollands gegen die Bedeutung „Geldausgabe" ist, daß, diese Bedeutung angenommen, keine Differenz mehr zwischen *μικρολογία* und *ἀνελευθερία* bestände, welche jedoch gefordert sei durch die Tatsache, daß sie als getrennte Charaktere behandelt werden. Das ist deshalb nicht richtig, weil beim Charakter der *ἀνελευθερία* (XXII) der Hauptakzent auf den Mangel an Ehrgefühl gelegt wird (vgl. Trendelenburg, Hist. Beitr. III [1867] 442).

Die Übersetzungen Rackhams (Loeb) „to be helpful in a matter of dispute" oder Rieckhers „hilfreich im entscheidenden Augenblick" treffen nicht das Gemeinte.

7,20 (50 b 27) „nicht zu nehmen" usw. In allen Ar.-Hss. fehlt *καὶ φιλάνθρωπον*; es ist offenbar ein Zusatz, der durch die 50 b 33 aufgeführte *φιλανθρωπία* gestützt wird, aber zwischen einer Satzfolge, die von Geldaufwendungen handelt und der Charakteristik des Großzügigen in bezug auf das Nehmen, selbst hinter der Hilfsbereitschaft in Geldausgaben, ziemlich ungeschickt sitzt; es sollte nicht in den Text genommen werden. Mit dem Satz *τὸ μὴ λαβεῖν ὅθεν μὴ δεῖ* folgt auf eine Reihe verschiedener Bestimmungen der Großzügigkeit als Freigebigkeit bzw. Hilfsbereitschaft, d. h. auf drei Bestimmungen der Großzügigkeit als einer auf *δόσις* bezogenen ethischen Qualität eine einzige rein formale Bestimmung hinsichtlich der *λῆψις*. In doppelter Weise besteht darin eine enge Beziehung zur NE: 1) *λῆψις*, *λαμβάνειν* spielt für die Großzügigkeit nur in der NE eine Rolle (in der EE *κτῆσις* und *ἀποβολή*, in den MM nur *ἀναλίσκειν*), und dementsprechend gibt es auch nur dort die Wendung *ὅθεν δεῖ*, während andere Verbindungen mit *δεῖ* wie *ὡς δεῖ* in allen drei Ethiken, wie *εἰς ἃ δεῖ* oder *ὅσα δεῖ* gemeinsam in der NE und den MM begegnen. Der Satz in VV hat genaue Entsprechung in EN IV 1, 1120 a 11: *μὴ λαμβάνειν ὅθεν οὐ δεῖ*. 2. Gegenüber dem Aspekt der *δόσις*, in dessen Nachbarschaft auch ein Teil der folgenden Charakteristiken der Großzügigkeit in VV fällt, tritt der Aspekt *λῆψις* ganz zurück. Er steht am Ende einer gewissermaßen definitorische Bestimmungen der *ἐλευθεριότης* enthaltenden Reihe und bleibt gegenüber den variierenden Aussagen über die *δόσις* in farbloser Formalität, als ein fast zu vernachlässigender Zug, der der Vollständigkeit halber angehängt wird, ohne daß die Definition eine solche Bestimmung nahelegte. In der NE heißt es von der Großzügigkeit: *περὶ δόσιν χρημάτων καὶ λῆψιν, μᾶλλον δὲ ἐν τῇ δόσει* (IV 1, 1119 b 25 f., vgl. 1120 a 4–23). Dazu schreibt Dirlmeier MM 290 [31, 1]: „Damit hat diese Tugend (sc. die Großzügigkeit der NE) einen sozialen Aspekt, von

dem in MM, EE schlechthin nichts zu entdecken ist". Dieser soziale Aspekt der Großzügigkeit verbindet VV mit der NE und bringt sie beide in die Nähe der Rhetorik. Dirlmeier bemerkt zu EN IV 1, 1119b 23 (*ἐπαινεῖται γὰρ ὁ ἐλευθέριος* ...) EN 358 [70, 3]: „Da die Großzügigkeit (sc. wie sie in der NE gefaßt ist) naturgemäß ganz besonders eine ‚öffentliche' Tugend war, führt Ar. wieder die Norm des Lobes ein (auch 1120a 16, 20, 21)." Ebenso geht der Tugend- und Lasterkatalog in Rhet. I 9 von Lob und Tadel aus. Wie dort schon Tugend definiert ist als *δύναμις ποριστικὴ ἀγαθῶν καὶ φυλακτική* und als *δύναμις εὐεργετικὴ πολλῶν καὶ μεγάλων* (1366a 36ff.), so wird auch die *ἐλευθεριότης* definiert als (sc. *ἀρετή*) *περὶ χρήματα εὐποιητική* (1366b 15f.); vgl. EN IV 1, 1120a 13f.: *τῇ μὲν δόσει ἕπεται τὸ εὖ ποιεῖν καὶ τὰ καλὰ πράττειν*. Die größten Tugenden sind die, die den anderen am nützlichsten sind (Rhet. 1366b 3f.); der Nutzen der Großzügigkeit liegt darin: *προΐενται γὰρ καὶ οὐκ ἀνταγωνίζονται περὶ τῶν χρημάτων, ὧν μάλιστα ἐφίενται ἄλλοι* (1366b 7ff.). Im zweiten Teil dieses Satzes liegt nicht der Gedanke, daß es den *ἐλευθέριος* kennzeichne, nicht dort zu nehmen, wo es nicht recht ist, sondern er dient nur der Verdeutlichung seines *προΐεσθαι*, der Abhebung seines Tuns von dem der anderen, d. h. das Fehlen falscher *λῆψις* ist nur insofern im Blick, als es schlechthin immer in richtiger *δόσις* mitenthalten ist; vgl. EN IV 2, 1120b 32f.: *ἕπεται γὰρ τῇ ἐπιεικεῖ δόσει ἡ τοιαύτη λῆψις.*

7,20 (50b 28) „Es ist ... der Großzügige" usw. Mit *ἔστι δὲ ὁ ἐλευθέριος* ... setzt die Aufführung andersartiger Einzelzüge ein, die im *ἐλευθεριότης*-Kapitel der NE nicht nur keine Parallele haben, sondern auch in das dort gegebene Bild nicht passen würden. Entsprechend dem sozialen Aspekt ist dort die Großzügigkeit im Aufwand für schöne, aber nutzlose Dinge nicht ausgeführt, während die Rhetorik ähnliche Züge als *ἐλευθέρια* bezeichnet. Dabei ist jedoch die ursprünglichere Bedeutung von *ἐλευθέριον* als „eines freien Mannes würdig" bestimmend: Rhet. I 5, 1361a 16ff.: *ἔστιν δὲ χρήσιμα μὲν μᾶλλον τὰ κάρπιμα, ἐλευθέρια δὲ τὰ πρὸς ἀπόλαυσιν· ... ἀπολαυστικὰ δὲ* (sc. *λέγω*) *ἀφ' ὧν μηδὲν παρὰ τὴν χρῆσιν γίγνεται* ..., vgl. Rhet. I 9, 1367a 26ff. Die NE hat einen entsprechenden Zug der *μεγαλοψυχία* zugewiesen: IV 8, 1125a 11f.: *καὶ οἷος κεκτῆσθαι μᾶλλον τὰ καλὰ καὶ ἄκαρπα τῶν καρπίμων καὶ ὠφελίμων*. Sachlich verwandt, allerdings mit einer bedeutsamen Verschiebung, ist EN IV 12, 1127a 8f.: *ὁ μὲν τοῦ ἡδὺς εἶναι στοχαζόμενος μὴ διά τι ἄλλο* (gemeint: *ὠφέλειά τις εἰς χρήματα*) *ἄρεσκος*. Die Gesamtheit der drei hier genannten konkreten Einzelzüge ist jedoch bei Ar. nicht zu belegen, die Dreiheit nämlich der Sauberkeit in bezug auf die Kleidung, die Anschaffung von Dingen, die angenehmen Zeitvertreib vermitteln, und die Pflege merkwürdiger Tiere. Sie begegnet bei Theophr. Char. V (*ἀρέσκεια*) 6 und 9, im einzelnen reicher und lebendiger: V 6: ... *καὶ τὰ ἱμάτια δὲ χρηστὰ μεταβάλλεσθαι* ... (≈ *περὶ ἐσθῆτα καθάριος*), V 9: *ἀμέλει δὲ καὶ πίθηκον θρέψαι δεινὸς* (= *θρεπτικός*) *καὶ τίτυρον κτήσασθαι καὶ Σικελικὰς περιστερὰς* (=*θρεπτικὸς τῶν ζῴων τῶν ἴδιόν τι ἐχόντων καὶ θαυμαστόν*, vgl. auch Char. XXI 6) *καὶ δορκαδείους ἀστραγάλους καὶ Θουριακὰς τῶν στρογγύλων ληκύθους* (vgl. Ar. EN IV 5, 1123a 14f.; dieser Teil der Aufzählung bei Theophr. fehlt bezeichnenderweise in VV) *καὶ βακτηρίας τῶν σκολιῶν ἐκ Λακεδαίμονος* ... *καὶ σφαιριστήριον* ... (= *κατασκευαστικὸς τῶν περιττῶν καὶ καλῶν καὶ διαγωγὴν ἐχόντων ἡδεῖαν ἄνευ τοῦ λυσιτελοῦντος*). Auf diese Parallelität hat, so weit ich sehe, zuerst C. Hoffmann, Das Zweckproblem von Theophrasts Charakteren, Diss. Breslau 1920, 21 hingewiesen. Diesem Hinweis folgt: „Wir sehen also, daß sich bereits in der Aristotelischen Ethik (sic!) eine ganze Reihe von charakterismen-

artigen Stücken findet, die inhaltlich und formell teilweise bereits eine überraschend große Ähnlichkeit mit unseren Charakteren zeigen." – Hoffmann ist übrigens scharfer Verfechter fehlender Einheit von Char. V; er zählt 2–5 zu der Definition; 6–10 stellen – Blattausfall – das Ende eines selbständigen Charakters der Eitelkeit (*χαυνότης*) dar (35f.); sie schildern den „Eitlen, der seine Eitelkeit gewissermaßen in großzügiger Weise zeigt, . . .". Da wir uns in den Streit um die Einheit von Char. V hier nicht einlassen können, sei zu dem Problem des Zusammenhangs gleicher Züge mit der *ἀρέσκεια* und mit der *ἐλευθεριότης* einmal auf die obigen Belege zu dem Schönen, Angenehmen, Nutzlosen bei Ar. als Bereich der *ἐλευθεριότης* und der *ἀρέσκεια* verwiesen, zu zweit auf die Definition der *ἀρέσκεια* bei Theophr.: V 1: *ἔντευξις οὐκ ἐπὶ τῷ βελτίστῳ ἡδονῆς παρασκευαστική*. Schon darin wird die gemeinsame Hinsicht als das Bereiten von *ἡδονή* deutlich. Zu Char. V 6 verweist Steinmetz II 81f. auf Char. XIX (*δυσχέρεια*) 7: *χιτωνίσκον παχὺν καὶ ἱμάτιον σφόδρα λεπτὸν καὶ κηλίδων μεστὸν ἀναβαλλόμενος* . . .; ebenso ist XIX 3 *τοὺς ὀδόντας μέλανας* . . . (sc. *ἔχειν*) Gegensatz zu V 6: *τοὺς ὀδόντας λευκοὺς ἔχειν*. Definiert ist *δυσχέρεια* als *ἀθεραπευσία σώματος λύπης παρασκευαστική* (XIX 1). Solche „Vernachlässigung des Körpers ohne Rücksicht auf seine Mitmenschen" (Steinmetz II 224) ist nochmals deutlich ausgedrückt in XIX 3: *ὥστε δυσέντευκτος εἶναι καὶ ἀηδής*. Die Definition der *ἀηδία* (Char. XX 1) als *ἔντευξις λύπης ποιητικὴ ἄνευ βλάβης* ist genaue Umkehrung von *διαγωγὴν ἐχόντων ἡδεῖαν ἄνευ τοῦ λυσιτελοῦντος*.

Das Unterscheidende zwischen den fraglichen Zügen bei *ἐλευθεριότης* und *ἀρέσκεια*, deren gemeinsame Hinsicht das Bereiten von *ἡδονή* ist, liegt in der durch *οὐκ ἐπὶ τῷ βελτίστῳ* in der Definition der *ἀρέσκεια* ausgedrückten Intention des *ἄρεσκος*. (Dazu Steinmetz II 78 – Hinweis auf VV 50b 30: II 84). Die Nähe und Verschiedenheit von *ἐλευθεριότης* und *ἀρέσκεια* ist, gerade im Bereiten von *ἡδονή*, dieselbe wie die von *φιλία* und *ἀρέσκεια*. Nach EN IV 12, 1126 b 10ff. ist *ἀρέσκεια* eine *ὑπερβολή*, der *μεσότης* der *φιλία* zugeordnet. Vergleicht man nun EN IX 11, 1171b 12f.: *ἡ . . . τῶν φίλων παρουσία τήν . . . διαγωγὴν ἡδεῖαν ἔχει* mit VV *κατασκευαστικὸς τῶν . . . διαγωγὴν ἐχόντων ἡδεῖαν* . . ., so zeigt sich wieder derselbe Zusammenhang, indem etwa die *παρουσία τῶν ἀρέσκων* sich von der der Freunde nur durch *οὐκ ἐπὶ τῷ βελτίστῳ* bzw., nach dem Mesotesschema formuliert, durch *λίαν πρὸς τὴν ἡδονήν* (EE II 3, 1221a 27) unterschiede.

7,21 (50b 28) „reinlich" usw.: *περὶ ἐσθῆτα καθάριος*; s. o.; vgl. ferner Hippocr. *Περὶ ἰητροῦ* I: *τὰ περὶ αὐτὸν καθαρίως ἔχειν, ἐσθῆτι χρηστῇ καὶ χρίσμασι εὐόδμοις, . . .· . . . τοιοῦτον δ'ὄντα πᾶσι καὶ σεμνὸν καὶ φιλάνθρωπον* . . .

7,25 (50b 32) „Geschmeidigkeit und Nachgiebigkeit des Charakters": *ἡ τοῦ ἤθους ὑγρότης καὶ εὐαγωγία*. *ὑγρότης* in übertragener Bedeutung als Geschmeidigkeit des Charakters, als die Eigenschaft, sich leicht lenken zu lassen, gibt es weder bei Plat. noch bei Ar.; auch das Adjektiv wird bei ihnen nicht so angewandt. *ὑγρότης* ist synonym mit *εὐαγωγία*, insofern als beide die Disposition der Seele bezeichnen, die sich durch *ψυχαγωγή* leiten läßt. Vgl. Lycurg. Leocr. 33: *τίνας δὲ δυνατὸν εἶναι δοκεῖ τοῖς λόγοις ψυχαγωγῆσαι, καὶ τὴν ὑγρότητα αὐτῶν τοῦ ἤθους τοῖς δακρύοις εἰς ἔλεον προαγαγέσθαι; τοὺς δικαστάς*. Die *ὑγρότης τοῦ ἤθους* ist hier Voraussetzung für den *ἔλεος*, der auch in VV in der Nähe der *ὑγρότης* steht (*ἐλεητικός*). *εὐαγωγία* haben weder Plat. noch Ar., während *εὐάγωγος* von ihnen gebraucht wird. (Plat. zweimal, Ar. einmal:

Pol. VII 7, 1327 b 38). Die Definitiones des plat. Corpus gebrauchen sowohl *εὐάγωγος* als auch *εὐαγωγία*: 412 e 11: *φιλανθρωπία ἕξις εὐάγωγος ἤθους πρὸς ἀνθρώπου φιλίαν.* Hier liegt ebenfalls Nähe von *εὐαγωγία* und *φιλανθρωπία* vor (auf *εὐαγωγία* folgt in VV *καὶ φιλανθρωπία*). Das Substantiv *εὐαγωγία* dient der Definition der *εὐγένεια*: 413 b 3 f.: *εὐγένεια· . . . εὐαγωγία ψυχῆς πρὸς λόγους ἢ πράξεις.* (*εὐαγωγία* und *φιλανθρωπία* stehen in den ps.-plat. Def. in keinem Zusammenhang mit der dort gegebenen Definition der *ἐλευθεριότης*, 412 d 4 f.). Diese Stellen legen nahe, in VV *τοῦ ἤθους*, das bei *ὑγρότης* steht, auch auf *εὐαγωγία* bezogen zu sehen.

7,26 (50 b 33) „Menschenfreundlichkeit, sowie barmherzig“ usw. Zum Zusammenhang von *φιλανθρωπία* und *ἐλεητικὸν εἶναι* vgl. Plut. De virt. mor. 451 E (über *πάθη*, die zur ethischen Tugend beitragen): man kann von *φιλία* nicht *φιλοστοργία*, von *φιλανθρωπία* nicht *ἔλεος* abziehen (*ἀποσπᾶν*).

7,26 (50 b 33) „barmherzig . . . und ein Freundesfreund“ usw. Zu der Reihe *ἐλεητικὸν καὶ φιλόφιλον καὶ φιλόξενον καὶ φιλόκαλον* s. u. S. 136 ff. die Behandlung der längeren Kette im Schlußkapitel 51 b 35 f.

7,27 (50 b 34) „Liebhaber des Schönen“. *φιλόκαλος* paßt gut in den Zusammenhang der Großzügigkeit, wie sie hier vor Augen geführt wird; vgl. Isocr. I 27: *εἶναι βούλου τὰ περὶ τὴν ἐσθῆτα φιλόκαλος, ἀλλὰ μὴ καλλωπιστής. ἔστι δὲ τοῦ φιλοκάλου μὲν τὸ μεγαλοπρεπές, . . .* Vgl. aber auch Aristoxenos fr. 40 (Wehrli 20 Z. 16 ff.): *τὴν ἀληθῆ φιλοκαλίαν ἐν τοῖς ἐπιτηδεύμασι . . . εἶναι . . .· τὴν δὲ λεγομένην ὑπὸ τῶν πολλῶν φιλοκαλίαν οἷον <ἐν> τοῖς ἀναγκαίοις καὶ χρησίμοις πρὸς τὸν βίον γινομένην λάφυρά που τῆς ἀληθινῆς κεῖσθαι φιλοκαλίας.* Wehrli 62 weist auf die plat.-arist. Wertordnung der Lebensgüter hin, die hinter der Unterscheidung zwischen *ἀναγκαῖα* und *χρήσιμα* einerseits und *καλὰ ἔθη . . . καὶ ἐπιτηδεύματα* andererseits steht; sie bildet auch in diesem Abschnitt in VV den Hintergrund. Zur Illustration ist auch Thuk. II 40. 1 heranzuziehen, wie auch 38. 1 den Zeilen VV 50 b 29 f. entspricht.

7,29 (50 b 35) „angemessen zu ertragen“. Dieselbe Bestimmung wie die der Definition bildet in leichter Abwandlung (*καλῶς ἐνεγκεῖν*) auch den Eingang der Beschreibung der Seelengröße. Parallelen aus der NE sind: 1124 a 30 f., a 14 f.; vgl. Rhet. I 9, 1367 b 15 f.; EN 1124 a 4 ff., 11.

Die Nähe auch des arist. *μεγαλόψυχος* zu einer gewissen stumpfen Empfindungslosigkeit (die auch die *ἔλλειψις* im Zorn bezeichnet) bzw. ihre äußerliche, die Gefahr der Verwechslung in sich bergende Ähnlichkeit zeigt EN I 11, 1100 b 30 ff.: *ὅμως δὲ καὶ ἐν τούτοις διαλάμπει τὸ καλόν, ἐπειδὰν φέρῃ τις εὐκόλως πολλὰς καὶ μεγάλας ἀτυχίας, μὴ δι' ἀναλγησίαν, ἀλλὰ γεννάδας ὢν καὶ μεγαλόψυχος.*

7,29 (50 b 36) „weder . . . noch . . . anzustaunen“: *τὸ μὴ θαυμάζειν.* S. o. zu 50 b 7, S. 81.

7,29 (50 b 36) „weder Luxus noch Gefolge“ usw. Zu der Reihe *τρυφή, θεραπεία, ἐξουσία* vgl. die sehr ähnliche Folge in Plat. Alc. I, 122 b 8 ff.: *εἰ δ' αὖ ἐθέλεις εἰς πλούτους* (= *ἐξουσίαν*) *ἀποβλέψαι καὶ τρυφὰς καὶ ἐσθῆτας . . . καὶ θεραπόντων πλήθους ἀκολουθίας τήν τε ἄλλην ἁβρότητα τὴν Περσῶν, . . .* Zu *θεραπεία* (VV) = *θεραπόντων πλήθους*

ἀκολουθία (Alc.) vgl. Aristoxenos fr. 50 (Wehrli 23 Z. 12f.): *περὶ τῆς θεραπείας τῆς τῶν Περσῶν βασιλέως, οἵους καὶ ὅσους ἔχει θεραπευτῆρας*. Offenbar polemisch Herakleides Pontikos fr. 55 (Wehrli 22 Z. 3f., 78): ... *οἱ τὴν ἡδονὴν τιμῶντες καὶ τρυφᾶν προῃρημένοι μεγαλόψυχοι ... εἰσιν, ὡς Πέρσαι* ... Zur Verachtung äußerer Güter durch den Großgesinnten bei Ar. vgl. EN 1124a 13f.

7,31 (50b 38) „Tiefe und Größe der Seele". Auf die Charakteristik des *μεγαλόψυχος* als *οὐδὲ θαυμαστικός* in der NE (1125a 2) folgt als Erklärung: *οὐδὲν γὰρ μέγα αὐτῷ ἐστιν*, während hier dem *μὴ θαυμάζειν* ... folgt: *ἔχειν δέ τι βάθος τῆς ψυχῆς καὶ μέγεθος* (vgl. EE III 5, 1232a 29f.: *ἐν μεγέθει τινὶ ψυχῆς καὶ δυνάμεως*). Der *μεγαλόψυχος* der NE staunt also nicht, weil im Verhältnis zur eigenen Größe alles Äußere klein erscheint; damit ist eine Relation im Blick zwischen der Größe eines Menschen als Format, als sittliche Vollendung (1123b 6, 1124a 4, 28) und den äußeren Gütern. Die objektiv gegebene Proportion bestimmt auch das subjektive Verhältnis des Großgesinnten zu den Gütern. Das Nichtstaunen des *μεγαλόψυχος* in VV gründet auf einer Dimension der Seele, auf deren Tiefe und Weite, der gegenüber die äußeren Glücksgüter verschwinden. Das geschieht nicht in dem Sinne, daß der *μεγαλόψυχος* die Proportion Größe der Seele und Größe der Güter als ungünstig befände und daraus sein Urteil ableitete. Vielmehr hat hier schlechthin das Innere eine Größe erlangt, der gegenüber das Äußere nebensächlich wird. Vgl. Ariston von Keos fr. 13 VI (Wehrli 35 Z. 25ff.): *καὶ ἔστιν τοῦ μὲν μεγαλοψύχου τὸ καταφρονεῖν τῶν τυχηρῶν ὑπερέχοντα τῷ τῆς ψυχῆς ὄγκῳ*.

7,32 (50b 39) „weder einer, der das Leben hochschätzt" usw.: *οὔτε τὸ ζῆν περὶ πολλοῦ ποιούμενος οὔτε φιλόζωος*. Das entspricht dem Satz *μεγαλοκίνδυνος* ..., *καὶ ὅταν κινδυνεύῃ, ἀφειδὴς τοῦ βίου ὡς οὐκ ἄξιον ὂν πάντως ζῆν* (EN IV 8, 1124b 8f.; vgl. EE III 5, 1232b 10). In der NE liegt dem Verhalten des *μεγαλόψυχος* eine die objektive Relation subjektiv nachvollziehende Rechnung zugrunde, die dem Leben, zwar nicht unmittelbar gegenüber der eigenen Größe, aber doch gegenüber der Ehre, die sich der *μεγαλόψυχος* selbst zuweist, damit also mittelbar gegenüber der eigenen Größe, seinen gehörigen Platz anweist. Denn der arist. *μεγαλόψυχος* hält sich großer Ehren für würdig, deren er auch würdig ist (1123b 1f., 15ff., 1124a 4ff.). Der Angemessenheitsbezug zwischen großer Ehre und eigener Größe ist die *ἀξία* (1123 b 17); diese kann zerstört werden, wenn im Wunsche, „um jeden Preis leben" (*πάντως ζῆν*) zu wollen, die Ehre der Preis ist. Zur Bewahrung der *ἀξία* zieht der *μεγαλόψυχος* deshalb in einem solchen Fall den Tod vor. VV gibt den Satz ohne Begründung; für ihren *μεγαλόψυχος* ist das Leben schlechthin kein Wert. Für die NE ist es uninteressant zu fragen, ob der *μεγαλόψυχος* am Leben hängt oder nicht; das liegt nicht im Rahmen der ethischen Untersuchung der NE. Die Applikation der formalen Struktur der *μεγαλοψυχία* auf konkrete Situationen ergibt, daß der *μεγαλόψυχος* zur Bewahrung der ihn als *μεγαλόψυχος* konstituierenden *ἀξία*, für deren Glieder, ebenfalls konstitutiv, Größe gefordert ist, unter Umständen sein Leben nicht schont. VV dagegen beschreibt einen Menschen, der aus einer natürlichen inneren Verfaßtheit heraus dem Leben keinen großen Wert beimißt.

7,34 (50b 40) „... gerade und edel": *ἁπλοῦς τῷ ἤθει καὶ γενναῖος*. *ἁπλοῦς* zur Bezeichnung einer Person hat Ar. in EE III 7, 1233 b 38: *ἀληθὴς καὶ ἁπλοῦς*. *γενναῖος* wird in keiner der drei Ethiken angewandt; vgl. aber *γεννάδας καὶ μεγαλόψυχος* in EN I 11,

1100b 32f. Die Wendung als ganze dient bei Plat. zur Beschreibung des duldenden Gerechten in rep. II 361b 6.

7,34 (50b 40) „kann Unrecht ertragen" usw. Auch *ἀδικεῖσθαι δυνάμενος* und *οὐ τιμωρητικός* erinnern an die plat. Darstellung des Gerechten. Im ersten Teil der Glaukonrede heißt es, daß es nach der Meinung der Vielen das Schlimmste sei, Unrecht zu erleiden, ohne sich rächen zu können (rep. II 359a 7: *ἐὰν ἀδικούμενος τιμωρεῖσθαι ἀδύνατος ᾖ*). Der absolut Gerechte nun (*ὁ δικαιότατος* 360e 2), der gerade und edle Mann (*ἁπλοῦς καὶ γενναῖος*) wird, wie dann ab 361b 5 dargelegt wird, notwendig in die Lage kommen, Unrecht, ja Folterung und Tod zu erleiden, d. h. er wird Unrecht erleiden und sich nicht rächen können. Im Bild des leidenden Gerechten sind damit die Folgen gezeichnet, die das Gerechtsein in der Welt hat. Diese Folgen treten jedoch mit Notwendigkeit auf und bilden zugleich die Bewährungsprobe für den Gerechten. Von da aus ist es berechtigt, die äußeren Folgen des Gerechtseins von vornherein in die Bestimmung des Gerechten hineinzunehmen. Sofern nämlich auch in jenen Folgen des Gerechtseins der Gerechte gerecht bleibt, d. h. bejaht, daß man gerecht sein, nicht scheinen müsse (362a 2), und sofern sie notwendig sind, d. h. sofern von Anfang an, wer als Gerechter leben will, wissen muß, daß sie sein Geschick sein werden, ist der Gerechte auch durch die Fähigkeit, Unrecht zu erleiden, und den Verzicht auf Rache zu kennzeichnen.

In der Glaukonrede des zweiten Buches der Politeia und in der Kalliklesrede des Gorgias erscheint als wahrhafter Mann der, der Unrecht tun kann (rep. III 359b 1: *τὸν δυνάμενον αὐτὸ ποιεῖν* [sc. *ἀδικεῖν*] *καὶ ὡς ἀληθῶς ἄνδρα*). Das Unrechterleiden dagegen ist ein *πάθημα*, das eines Mannes nicht würdig ist, sondern einem Sklaven ziemt (Gorg. 483a 8—b 4). Da nun der sokratisch Gerechte notwendig Unrecht erleidet, liegt es in der Konsequenz dieses Denkens, dem Kalliklesideal des wahren Mannes den wahren Mann entgegenzustellen, dessen Größe darin besteht, Unrecht ertragen zu können. Nicht *ἀδικεῖν δύνασθαι* ist wirklich groß, sondern *ἀδικεῖσθαι δύνασθαι*. Darin besteht zugleich der Verzicht auf Rache.

Die so von Plat. mitbestimmte Sicht (vgl. ferner: rep. VI 496b 2: *γενναῖον καὶ εὖ τεθραμμένον ἦθος*, b 4: *μεγάλη ψυχή*) des Verfassers von VV hat aber an Tiefe verloren; die genannten Bestimmungen sind deskriptiv als natürliche Verfaßtheiten dargelegt. Das wird an *οὐ τιμωρητικός* sichtbar: *τιμωρητικός* zu sein, ist ein Kennzeichen des *ὀργίλος* (51a 6). Das Gegenteil ist damit für die Gelassenheit typisch: dort ist es mit *τὸ μὴ ταχέως ὁρμᾶν ἐπὶ τὰς τιμωρίας* umschrieben (50a 41). Der Gelassene rächt sich nicht, aus einer ruhigen Verfassung seiner Seele heraus (50a 43), und aus eben dieser inneren Ruhe heraus kann er auch Unrecht ertragen (50a 40f.). Daß diese Bestimmungen des *μεγαλόψυχος* in VV nicht gänzlich von denen der NE verschieden sind, sei mit dem Hinweis auf EN 1124a 11 (Übersehen von Kränkung) und 1125a 3: *οὐδὲ μνησίκακος* belegt. Vgl. auch EN IV 2, 1121a 5: *δύναται ἀδικεῖσθαι*, vom *ἐλευθέριος* gesagt.

Der Zug *οὐ τιμωρητικός* ist auch in der NE dem *πρᾶος* gegeben (IV 11, 1126a 2). Darin steht er der *ἔλλειψις* in bezug auf den Zorn sehr nahe. Diese *ἔλλειψις* wird nun, wie Dirlm. EN 384 [87, 1] zeigt, in Anspielung auf Gorg. 483b 1—4 vorgeführt. In der NE wird also der duldende Gerechte in Übernahme der verurteilenden Worte Typ der Stumpfheit, der *ἔλλειψις* hinsichtlich Zorns. Wenn unsere Beobachtung richtig ist, daß die *πραότης* in VV gegenüber der der NE „quietistischer" ist und wir

dazu die Nähe der *πραότης*- und der *μεγαλοψυχία*-Beschreibung in VV in Rechnung ziehen, haben wir einen Anhalt für die Platonnähe im *μεγαλοψυχία*-Abschnitt in VV. Der duldende Gerechte wird negativ gewertet bei Ar. im Zusammenhang der *πραότης*, positiv in VV im Zusammenhang der *μεγαλοψυχία*, die der ruhigeren *πραότης* nahe steht. Die arist. *ἔλλειψις* der *ὀργή* ist die *μεγαλοψυχία* in VV.

Die fehlende Rachsucht ist beim Gelassenen auf der inneren Ruhe gegründet, beim *μεγαλόψυχος* auf einer inneren Größe, die solcher Ruhe verwandt ist. *οὐ τιμωρητικός* ist kein Verzicht auf Rache, weil es so richtiger ist (*ὡς δεῖ* oder Ähnliches), sondern gründet auf natürlicher Ruhe, die Zornesanwandlung gegenüber unbewegt bleibt, bzw. auf innerer Größe, der alles Äußere nichts anhaben kann.

7,35 (50b 41) „Geradheit und Wahrhaftigkeit". Zu den Eigenschaften, die die Seelengröße begleiten, gehört außer *ἁπλότης* (bei Ar. nicht belegt, bei Plat. einmal), womit das Adjektiv *ἁπλοῦς* aufgenommen wird, noch *ἀλήθεια* (*γενναιότης* fehlt in allen Ar.-Hss., einschließlich Mosqu. und Lips.; es sollte im Text fehlen). Das Fehlen falschen Scheins war schon für das plat. Bild des Gerechten bestimmend: rep. II 361b 7: *οὐ δοκεῖν ἀλλ' εἶναι ἀγαθὸν ἐθέλοντα* und steht dort ebenfalls dem *ἁπλοῦς καὶ γενναῖος* (b 6) nahe. Doch ist die Wahrhaftigkeit auch eine Tugend des arist. Hochsinnigen: EN 1124b 26—30: ihm liegt Wahrhaftigkeit mehr am Herzen als Schein, er handelt offen und redet frei.

KAPITEL 6

7,37 (50b 43) „Dem Unverstand ist eigentümlich" usw. Dieser Abschnitt ist weitgehend dem *φρόνησις*-Abschnitt parallel gebaut, bedarf daher im ganzen keiner weiteren Erklärung. Den letzten drei Bestimmungen der *φρόνησις* (*τὸ συνιδεῖν κτλ.*, *τὸ ἀγχίνως χρήσασθαι κτλ.*, *τὸ τὴν ἐμπειρίαν ἔχειν κτλ.*) steht Entsprechendes hier allerdings nicht gegenüber.

7,37 (50b 43) „die Angelegenheiten" usw. Zu *τὸ κρῖναι κακῶς τὰ πράγματα* ist gerade auch angesichts des *συνιδεῖν τοὺς καιρούς* in der Charakterisierung der Verständigkeit, die beide keine arist. Entsprechungen haben, zu verweisen auf Isokrates: vgl. E. Mikkola, Isokrates 171: „die realen Verhältnisse, die Lage (*τὰ πράγματα*)" spielen „eine entscheidende Rolle in der Lebensanschauung des Isokrates (damit hängen auch die Begriffe *καιρός*, *πρέπον* usw. zusammen)." Vgl. 154 ff. (Vgl. z. B. Isocr. VI 50; auch bei *χρήσασθαι καλῶς πᾶσιν τοῖς ὑπάρχουσιν ἀγαθοῖς*, *κακῶς τοῖς παροῦσιν ἀγαθοῖς*, 50a 32, b 44f., kann man also an Isokrates denken; vgl. z. B. I 9. 27. Zu *φρόνησις*, *εὐβουλία*, *πράγματα*, *καιρός* vgl. ferner W. Steidle, Hermes 80, 1952, 260 ff.)

7,39 (50b 45) „falsche Meinungen" usw. Diese letzte Bestimmung schießt über das Material bei der *φρόνησις* hinaus: *τὸ ψευδῶς δοξάζειν περὶ τῶν εἰς τὸν βίον ἀγαθῶν καί κακῶν*. Sie ist so allgemein, daß sie einer Definition nahekommt, und entspricht als Gegenteil etwa der Bestimmung der *φρόνησις* als *ἕξις μετὰ λόγου ἀληθὴς περὶ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ πρακτική* in EN VI 5, 1140b 20. Ar. gebraucht in den Ethiken im Zusammenhang der *φρόνησις* das Verb *δοξάζειν* nicht; es ist von den Ethiken überhaupt nur in der NE belegt, im Zusammenhang beispielsweise der *προαίρεσις*- oder der *ἀκρασία*-Diskussion. Vgl. aber Rhet. II 1, 1378a 10: . . . *δι' ἀφροσύνην οὐκ ὀρθῶς δοξάζουσιν*.

8,1 ff. (51a 1ff.) „Es begleiten . . . den Unverstand" usw. Von den fünf begleitenden Eigenschaften haben drei Entsprechung bei der *φρόνησις*, nämlich Unerfahrenheit: *ἀπειρία* (*ἐμπειρία*), linkisches Wesen: *ἐπαριστερότης* (*ἐπιδεξιότης*), Vergeßlichkeit: *ἀμνημοσύνη* (*μνήμη*).

8,2 (51a 2) „Dummheit": *ἀμαθία*. Bei Ar. nicht belegt (in Susemihls Index zu VV fehlt der Stern); Gegenteil der *εὐμάθεια*, die in [Plat.] Def. 413d 8 definiert ist als *εὐφυΐα ψυχῆς πρὸς τάχος μαθήσεως*. *ἀμαθία* bezeichnet aber neben dementsprechender

Langsamkeit bzw. Unfähigkeit zu lernen (= Ungelehrigkeit) zugleich den sich daraus ergebenden Zustand der Unbildung, des Nichtwissens (= Unwissenheit).

8,2 (51 a 2) „Unbeherrschtheit“: *ἀκρασία*. Hier soll nochmals auf das Verhältnis zwischen *ἀφροσύνη* und *ἀκρασία* eingegangen werden. Das Problem soll dabei in der Weise gestellt werden, daß gefragt wird, ob nicht auch *ἀκολασία* an dieser Stelle stehen könnte bzw. warum sie nicht steht. Aus dem Abschnitt über *ἀκολασία* (51 a 16 ff.) und insbesondere dem Satz *ὑπολαμβάνειν εὐδαιμονεῖν μάλιστα τοὺς ἐν ταῖς τοιαύταις* (sc. *βλαβεραῖς καὶ αἰσχραῖς*) *ἡδοναῖς ζῶντας* geht deutlich hervor, daß der *ἀκόλαστος* ein *ἄφρων* ist, insofern als er *ψευδῶς δοξάζει περὶ τῶν εἰς τὸν βίον ἀγαθῶν καὶ καλῶν*. Dagegen erweist sich nach dem *ἀκρασία*-Abschnitt der *ἀκρατής* wenigstens insofern als *φρόνιμος*, als er die *ἡδοναί* und das zu ihnen erforderliche Verhältnis richtig einschätzt (51 a 24—27). Wäre also nicht im Gefolge der *ἀφροσύνη* gerade *ἀκολασία* zu erwarten, und bedeutet *ἀκρασία* an dieser Stelle nicht geradezu einen inneren Widerspruch?

Die Berechtigung dieser Frage müßte zugegeben werden, wenn *παρακολουθεῖν* die zeitliche Folge bezeichnete, das Verhältnis von *ἀφροσύνη* und *ἀκρασία* also in dem Sinne aufzufassen wäre, daß jemand *ἀκρατής* wird, wenn er schon vorher *ἄφρων* geworden ist. Sowie jedoch *παρακολουθεῖν* als logisches Verhältnis verstanden wird, hinter dem eine genetische Beziehung in gerade umgekehrter Richtung stehen kann, wird *ἀκρασία* in dieser Stellung einsichtig, während *ἀκολασία* unverständlich wäre. *ἀκρασία* ist demnach eine der Voraussetzungen der *ἀφροσύνη*, indem sie die *φρόνησις* zerstört. Dieses Verhältnis von *ἀκρασία* zu *ἀφροσύνη* (*οὐκ ἄνευ ἀκρασίας*) (und von *ἀφροσύνη* zu *ἀκολασία* [*οὐκ ἄνευ ἀφροσύνης*]) ist notwendige Folge des Umstands, daß das Verhältnis der entsprechenden Tugenden umgekehrt ist: *φρόνησις* ist *οὐκ ἄνευ σωφροσύνης* (und *ἐγκράτεια* ist *οὐκ ἄνευ φρονήσεως* bzw. richtiger *οὐκ ἄνευ ὀρθοῦ λογισμοῦ*). Zwar ist die Beziehung zwischen *φρόνησις* und den ethischen Tugenden wechselseitig (Antakoluthie); während aber *σωφροσύνη* als natürliche Tugend und demnach als Voraussetzung der *φρόνησις* gedacht werden kann, ist *ἐγκράτεια* als natürliche Tugend nicht möglich und setzt immer eine Instanz voraus, die befiehlt und die hindert. (*ὃ κελεύει καὶ κωλύει καὶ δεῖν ἢ μὴ δεῖν φησι πράττειν*: Formel für die Funktion des *λόγον ἔχον καὶ διάνοιαν* [sc. *μέρος τῆς ψυχῆς*] im Protr. 6 Ross).

8,3 (51 a 2) „linkisches Wesen“: *ἐπαριστερότης* (*ἅπ. λεγ.*). Belege für das Adjektiv *ἐπαρίστερος* in Anwendung auf Personen bzw. in ethischer Bedeutung sind: Plut. Cat. XIX: *ἐπαρίστεροι Κάτωνες* werden die genannt, deren Versuch, Catos Taten nachzuahmen, daneben geht (*οὐκ ἐμμελῶς*); Mor. 2. 467 C: *οἱ ἀπαίδευτοι πολλάκις τὴν τύχην δεξιὰν παρισταμένην ἐπαριστέρως λαμβάνοντες ἀσχημονοῦσιν*, D. S. 8, fr. 5: *ἐν ταύτῃ τῇ πόλει πολλάκις ἐπαριστέροις βουλήμασιν ἐπιδέξιος ἀκολουθήσει τύχη*. Demetrios von Phaleron scheint das Wort bei Homerkritik vom Gesichtspunkt der Schicklichkeit aus gebraucht zu haben: fr. 190 Wehrli; vgl. Komm. 85. *ἐπαρίστερος* wird bei den Komikern im eigentlichen Wortsinn „auf der linken Seite, von rechts nach links“ (wie Hdt. II 36, vgl. *ἐπ' ἀριστερά* II 93, IV 191) gebraucht (gegen LS, wo mit dem Vermerk „usu metaph. ‚gauche‘“ als Belege angeführt sind: Ephipp. 23, Theogn. 1. 7.); vgl. z. B. Ephipp. fr. 23 (Edmonds II 160): *ὡς σκαιὸς εἶ κἄγροικος· αἰσχροεπῶν· ἔα, ἐπαρίστερ' ἐν τῷ στόματι τὴν γλῶτταν φορεῖς* (die zweite Zeile als ganze ist metaphorisch, nicht der Gebrauch des Adjektivs *ἐπαρίστερος*). An beiden Belegstellen wird *ἐπαρίστερος* nicht von Personen gesagt.

8,3 (51 a 3) „Vergeßlichkeit": ἀμνημοσύνη. Weder bei Plat. noch bei Ar. belegt; erster Beleg ist Eur. Ion 1100 (lyr.) mit der Bedeutung „Undankbarkeit" d. h. Vergessenheit hinsichtlich empfangener Wohltat. Hier in VV ist jedoch die Bedeutung „Vergeßlichkeit, schlechtes Gedächtnis" gefordert. Das Adjektiv ἀμνήμων hat bei Ar. beide Bedeutungen, „vergeßlich" und „undankbar" (vgl. Btz.), bei Plat. nur die Bedeutung „vergeßlich". (Vgl. Tim. 88 b 2 ff., Ep. VII 344 a 6 f.)

8,4 (51 a 3) „drei Arten". Die Heftigkeit tritt, wie auch die Ungerechtigkeit und die Knauserigkeit, in drei Grundformen (εἴδη) auf. Im Gegensatz zur Ausführung bei jenen Fehlern jedoch werden hier diese Untertypen nicht für sich definiert. Ar. gebraucht im Zusammenhang mit der ὀργιλότης nicht das Wort εἶδος zur Bezeichnung einer Unterart; er teilt sie aber der Sache nach auf die gleiche Weise auf: nach EN IV 11, 1126 a 8 ff. erweist sich die ὑπερβολή im Bereich des Zorns als Zürnen οἷς οὐ δεῖ, ἐφ' οἷς οὐ δεῖ, μᾶλλον ἢ δεῖ, θᾶττον, πλείω χρόνον; da nun alle diese Bestimmungen zugleich nicht in einem Menschen sein können (1126 a 11 f., vgl. IV 3, 1121 b 19), nicht also Teilaspekte einer Einheit sind, führt Ar. verschiedene Typen auf, in denen jeweils nur einige dieser Bestimmungen zusammengefaßt sind: 1. ὀργίλοι, 2. ἀκρόχολοι, 3. πικροί, 4. χαλεποί. EE III 3, 1231 b 8 ff. bietet drei Typen: den ὀργίλος, χαλεπός und ἄγριος; sie merkt dazu an: πάντα γὰρ τὰ τοιαῦτα τῆς αὐτῆς ἐστι διαθέσεως. Der übergeordnete Begriff heißt hier χαλεπότης; das entsprechende Adjektiv χαλεπός ist sowohl Unterform (1231 b 8) als auch Bezeichnung für das falsche Verhalten hinsichtlich des Zorns im Ganzen (1231 b 17, 26). In der Liste EE II 3, 1220 b 38 sind die Extreme zur πραότης jedoch ὀργιλότης (der NE entsprechend) und ἀναλγησία. (Plut. De virt. mor. 6 – über ethische μεσότης – nennt als Extreme zur πραότης: ἀναλγησία und ὠμότης, 445 A). In EE II 3, 1221 b 10 ff. werden verschiedene εἴδη der παθήματα unterschieden, und zwar hinsichtlich des Übermaßes an Zeit, an Ausmaß und hinsichtlich des Erregers des Affekts. Als Beispiel dient das Übermaß im Zorn: es ergeben sich folgende Unterarten: ὀξύθυμος, χαλεπὸς καὶ θυμώδης, πικρός, πλήκτης καὶ λοιδορητικός. MM I 22 gibt keine Untertypen an, hat im übrigen den Sprachgebrauch der NE (ὀργιλότης, ἀοργησία).

8,4 (51 a 3) „Jähzorn": ἀκροχολία. ἀκρόχολος ist bei Ar. nur EN IV 11, 1126 a 18 belegt; das Substantiv gibt es weder bei Ar. noch bei Plat., bei letzterem jedoch ebenfalls das Adjektiv; vgl. rep. III 411 c 1: ἀκρόχολοι . . . καὶ ὀργίλοι. Als frühesten Beleg für ἀκροχολία gibt LS Sopater an (bei Stob. IV [He.] 5. 56, p. 217; von weiteren Belegen vgl. SVF III 102, 35). Die ἀκρόχολοι werden in der NE bestimmt als maßlos heftig (ὀξεῖς) und erzürnt auf alles und bei jeder Gelegenheit (1126 a 18).

8,4 (51 a 4) „Verbitterung": πικρία. Die πικροί werden in der NE ebenfalls nach den ἀκρόχολοι aufgeführt. Vgl. auch Plut. De cohibenda ira (περὶ ἀοργησίας) 454 B: . . . ἕξιν ἐμποιεῖ πονηρὰν τῇ ψυχῇ ἣν ὀργιλότητα καλοῦσιν, εἰς ἀκραχολίαν καὶ πικρίαν καὶ δυσκολίαν τελευτῶσαν (die dritte Unterform, δυσκολία, entspricht sowohl den χαλεποί der NE wie der βαρυθυμία in VV). Das Substantiv πικρία gebraucht Ar. als Namen eines ethischen Fehlers nicht; bei Plat. ist es überhaupt nicht belegt. Plutarch gebraucht es sowohl als Unterform der ὀργιλότης (s. o.) als auch als Gegenteil zu πραότης überhaupt, De virt. mor. 10 (449 F), an einer Stelle, an der er sich auf Plat. rep. III 411 b 3 bezieht. πικρία ist ein εἶδος der ὀργή in der stoischen Affektenlehre und wird dort

definiert als: *ὀργὴ παραχρῆμα ἐκρηγνυμένη* (SVF III 96, 3f. und 18). Die *πικροί* werden EN IV 11, 1126a 19f. bestimmt als *δυσδιάλυτοι, καὶ πολὺν χρόνον ὀργίζονται*; nach EE II 3, 1221b 13f. besteht die Eigenart des *πικρός* im *φυλακτικὸς εἶναι τῆς ὀργῆς*.

8,4 (51a 4) „finsterer Unmut": *βαρυθυμία*. Diese Lesart haben And. und Stob., während alle Ar.-Hss. *ῥαθυμία* bieten. Das wird von den modernen Herausgebern mit Recht verworfen, da *ῥαθυμία* an anderer Stelle (51a 22) der Zügellosigkeit zugeordnet und in Verbindung mit *τρυφή* und *ἀμέλεια* steht. Auch von Ar. her hat es keine Berechtigung, eine Form der Heftigkeit zu sein, stellt vielmehr deren Gegenteil dar; vgl. EE VII 5, 1240a 1f.: ... *ἐνίοτε ἀνομοίοις χαίρουσιν, οἷον ... ὀξεῖς ῥαθύμοις*, vgl. [Ar.] Physiogn. 2, 807a 15f.: *ἀγανακτῶν καὶ ὀργιζόμενος* als Gegenteil von *ῥαθύμως διακείμενος*, [Plat.] Def. 413 a 7: *ῥαθυμία· ... ἀπάθεια τοῦ θυμοειδοῦς*. Im Abriß der peripatetischen Ethik, den Arius Didymus gibt, ist *ῥαθυμία* Gegenteil der *ὀργιλότης* im Sinne der *ἔλλειψις* in bezug auf das *πάθος* der *ὀργή*, anstelle also der arist. *ἀοργησία* oder *ἀναλγησία* (Stob. II [Wa.] 139, 11–16; nicht so in den Listen). Ähnlich ist auch 51a 15 (s. u. zur Stelle, S. 110f.) mit *ἀπόνοια* statt *ἀπονία* (so richtig in diesem Falle die Ar.-Hss.) eine Eigenschaft in den Text geraten, die dem Sachbereich zwar angehört, jedoch, wiewohl negativ zu beurteilen, in die Nähe der entgegengesetzten Tugend gehört, als in negativer Weise über sie hinausgehend (*ἔλλειψις* in bezug auf das *πάθος* des *φόβος* bzw. *ὑπερβολή* in der *ἀφοβία*).

βαρυθυμία und *βαρύθυμος* sind weder bei Ar. noch bei Plat. belegt. Erster Beleg für das Adjektiv ist Eur. Med. 176f. (lyr.): *εἴ πως βαρύθυμον ὀργὰν καὶ λῆμα φρενῶν μεθείη*. Spätere Belege sind: Philodem, De ira p. 64 Wilke (Superlativ) und Plut. De liberis educandis (13 E): *μᾶλλον ὀξύθυμον εἶναι δεῖ τὸν πατέρα ἢ βαρύθυμον*. Den Gegenbegriff kennt auch Ar. schon: EE II 3, 1221b 12: *ὀξύθυμος*; er entspricht dem *ἀκρόχολος* der NE.

Die Vorstellung, die *βαρυθυμία* mit einem Begriff umfaßt, ist dem Inhalt nach in der NE ausgesprochen und zwar als ein Kennzeichen der *πικροί*: es heißt von ihnen, daß sie, falls sie nicht zur Rache kommen, *τὸ βάρος ἔχουσιν*; sie brauchen dann eine gewisse Zeit, um den Zorn in sich zu „verkochen": *ἐν αὑτῷ πέψαι τὴν ὀργήν* (EN IV 11, 1126a 19–25).

8,4 (51a 4) „Es kennzeichnet ... den Heftigen." Nur in diesem Abschnitt sind Bestimmungen durch *ἔστι δὲ τοῦ* (*ὀργίλου*) eingeleitet; sonst steht entweder *ἔστι δὲ* (*τῆς*) (*ἀνδρείας, ἀδικίας, ἀνελευθερίας*), ebenfalls mit nachfolgendem Infinitiv, *ἔστι δὲ ὁ* (*ἐλευθέριος, μεγαλόψυχος*) mit Adjektiv, Verbaladjektiv auf *-τικός* oder Partizip, oder *τοιοῦτός ἐστιν ὁ* (*μικρόψυχος*, nur dort) *οἷος* mit Infinitiv. Der Genitiv des Trägers der Tugend oder des Fehlers mit nachfolgendem Infinitiv ist ebenso wie das letztgenannte ... *οἷος* feste Formel der ethischen Charakteristik, wie sie im Peripatos betrieben wird; schon Ar. macht von ihr Gebrauch; vgl. EN IV 8, 1124b 17: *μεγαλοψύχου δὲ καὶ τὸ* ... Infinitiv (vgl. zu 51b 22).

8,5 (51a 4) „den Heftigen": *τοῦ ὀργίλου*. In der NE (s. o.) stellen die *ὀργίλοι* eine Unterart, eine Sonderform dar, entsprechen nicht der Ganzheit der *ὀργιλότης*. Die Unangemessenheit liegt nicht am Adjektiv, sondern am neugeprägten Substantiv (vgl. EN IV 11, 1125b 29: *ἡ δ'ὑπερβολὴ ὀργιλότης τις* [!] *λέγοιτ'ἄν*), welches, wie die Bedeutung des Adjektivs zeigt, vom Anspruch an seine Bedeutungsweite überfor-

dert ist. Auch hier umfassen die Bestimmungen der *ὀργιλότης*, die zwar als solche des *ὀργίλος* auftreten, hier des Vertreters der Gesamtheit, kaum die Summe der drei *εἴδη* und treffen am wenigsten die *βαρυθυμία*.

8,5 ff. (51 a 4 ff.) „weder . . . noch ertragen zu können" usw. Die Bestimmungen des *ὀργίλος*: *μὴ δύνασθαι φέρειν . . ., εἶναι κολαστικὸν καὶ τιμωρητικόν, εὐκίνητον* . . . stellen, bei gleicher Reihenfolge, das Gegenteil der ersten drei Bestimmungen der Gelassenheit dar, auf deren Behandlung ich verweise (S. 74 f.).

8,6 (51 a 5) „Zukurzkommen": *ἐλαττώσεις*. In der Bedeutung „Herabsetzung, Verunglimpfung" ist *ἐλάττωσις* weder bei Plat. noch bei Ar. belegt. Überhaupt ist der einzige Beleg außer VV [Ar.] Rhet. ad Al. 37, 1442 a 16 und 30, 1436 b 34 (Plural wie in VV).

8,6 (51 a 5) „gern zu strafen": *κολαστικός*. *κολάζειν* u. ä. begegnet bei Ar. im Zusammenhang der *ὀργιλότης* oder der *ὀργή* mit Ausnahme von EE II 3, 1221 b 14 f. nicht; dort heißt es: *πλήκτης καὶ λοιδορητικὸς ταῖς κολάσεσι ταῖς ἀπὸ τῆς ὀργῆς*.

8,9 (51 a 8) „. . . Reizbarkeit": *τὸ παροξυντικὸν τοῦ ἤθους*. *παροξυντικός* ist bei Plat. und Ar. nicht belegt; die Bildung von Verbaladjektiven auf *-τικός* ist jedoch gerade zu ihrer Zeit und in ihrer Nachfolge sehr häufig. In aktiver Bedeutung kommt *παροξυντικός* vor bei Xenophon (Cyr. Inst. II 4, 29), Demosthenes (XX 105), Isokrates (I 31), später Plutarch, De cohib. ira 9 (457 D). In VV ist es jedoch passivisch aufzufassen: „leicht reizbar, leicht provozierbar"; für eine solche Erscheinung ist mir keine Parallele bekannt (vgl. Ammann 250—252, Typus C). Die erforderte passivische Bedeutung unter dieser Form stellt eine ungelöste Schwierigkeit dar; *πάροξυ* der Stob.-Hss. ist aber wohl keine wirkliche Alternative.

8,9 (51 a 8) „Stimmungswandel": (sc. *τὸ*) *εὐμετάβολον* (sc. *τοῦ ἤθους*): *εὐμετάβολος* ist bei Ar. gelegentlich mit *εὐκίνητος* verbunden: MM II 3, 1199 b 32 f., Cat. 8,8 b 34; zum Gegenteil hat es *παραμόνιμος, μόνιμος, δυσκίνητος* (Cat. 8, 8 b 28 ff., 9 a 5), in VV *δυσκίνητος* (50 a 5) oder *ἠρεμαῖος, στάσιμος* (50 a 43). Es bezeichnet die Beweglichkeit und Lenkbarkeit gegenüber dem Affekt des Zorns ebenso wie die Disposition zum raschen und plötzlichen Aufhören des Zürnens, wie es EN IV 11, 1126 a 13 bis 18 von den *ὀργίλοι* dargestellt ist: a 13: *ταχέως μὲν ὀργίζονται*, a 15: *παύονται δὲ ταχέως*, und wie es hier, die letztgenannten Charakteristika der Heftigkeit, *παροξυντικόν* und *εὐμετάβολον*, aufnehmend, die Bestimmungen: *καὶ ταῦτα* (sc. *τὸ ἐπὶ μικροῖς λυπεῖσθαι*) *πάσχειν ταχέως καὶ παρὰ βραχὺν καιρόν* vor Augen führen.

8,10 (51 a 8) „Kleinlichkeit": *ἡ μικρολογία*. Die Stob.-Hss., denen Bekker folgt, bieten *πικρολογία*, die zwar als ein Teilaspekt der *πικρία* sinnvoll zu verstehen wäre, die aber zu verwerfen ist, weil unter den *ἀκολουθοῦντα* der *ὀργιλότης* keine Unterarten zu suchen sind, sondern die Eigenschaften eines *ὀργίλος*, d. h. allgemeinere ethische Qualitäten. In den Text gehört also *μικρολογία* (die Stellung der *μικρολογία* im Gefolge der *ὀργιλότης* entspricht der Verbindung von *τὸν ὀργίλον, τὸν δυσάνιον* und *μικρὸν τὸ ἦθος* — so die codd., Sylburg konjiziert *πικρόν* — in [Ar.] Physiogn. 2, 807 a 5 f.): den Beweis dafür, daß sie „Kleinlichkeit im allgemeinen" bedeutet und nicht im eingeschränkten Sinn „kleinliche Sparsamkeit, Geiz" zu verstehen ist (in welcher

Bedeutung sie dem hier vorliegenden Zusammenhang fremd wäre), gibt uns der Umstand, daß sie logische Folge nicht nur hier, sondern auch der *ἀνελευθερία* und der *μικροψυχία* ist. Sie ist demnach allgemein genug, um alle diese drei Untugenden begleiten zu können. Zur Bedeutung von *μικρολογία* mit Belegen s. u. zu 51 b 14, S. 127f. Der Umstand, daß *μικρολογία* sowohl der Heftigkeit als auch dem kleinen Geist zugeordnet ist, stützt die Beobachtung der Nähe von Gelassenheit und Seelengröße in VV.

8,10 (51 a 9) „über Kleinigkeiten" usw. *μικρολογία* erfährt ihre Interpretation in dem auf sie folgenden *τὸ ἐπὶ μικροῖς λυπεῖσθαι*, so wie der Inhalt von *παροξυντικόν* und *εὐμετάβολον* von den beiden letzten Bestimmungen aufgenommen wird.

8,11 (51 a 10) „kurze Zeit". Auffällig die Wendung: *παρὰ βραχὺν καιρόν*. Hier ist *καιρός* mit *χρόνος* synonym. Die einzige mir bekannte Parallele für die Verbindung von *βραχύς* und *καιρός* ist Kallimachos, epigr. 7. 3: *ἐπὶ βραχὺν καιρόν*. *παρά* (während) verbunden mit *καιρόν*: vgl. Dem. XX 41: *παρὰ τοιοῦτον καιρόν*, Marc Aurel I 9.

8,12 (51 a 11) „von beliebiger Furcht". Der erste Charakterzug der Feigheit nimmt die Definition auf und verdeutlicht sie durch den Zusatz „beliebig" (*ὑπὸ τῶν τυχόντων φόβων* vgl. o. S. 60 f.).

8,13 (51 a 12) „Körperverletzungen". „Todesfurcht" wird ergänzt durch „Furcht vor körperlicher Verstümmelung": *φόβοι περὶ τὰς σωματικὰς πηρώσεις*. Bei Ar. ist *πήρωσις* schon allein die körperliche Verstümmelung, erhält demnach nie ein objektangebendes Attribut. Plat. gebraucht das Wort entweder ebenso (vgl. Legg. IX 874 e 3f.: *τραύματα δὴ καὶ πηρώσεις ἐκ τραυμάτων τά γε δεύτερα μετὰ θανάτους . . . ἂν τάξειεν . . .*) oder, wie in Legg. XI 925 e 3: . . . *ἢ σωμάτων νοσήματα καὶ πηρώσεις ἢ διανοίας . . .*, mit weiterem Bedeutungsumfang: es kann von *σῶμα* wie von *διάνοια* gesagt werden und erhält die entsprechenden Genitive zur näheren Bestimmung. In VV ist die Bedeutung von *πήρωσις* nach *θάνατος* ohnehin klar, *σωματικός* also höchstens als verdeutlichender Zusatz aufzufassen.

8,14 (51 a 13) „zu meinen" usw.: *τὸ ὑπολαμβάνειν κρεῖττον εἶναι ὁπωσοῦν σωθῆναι ἢ τελευτῆσαι καλῶς*. Die Umkehrung folgender Charakteristik der Tapferkeit: *τὸ μᾶλλον αἱρεῖσθαι τεθνάναι καλῶς ἢ αἰσχρῶς σωθῆναι* (50 b 1 f.). Statt *αἰσχρῶς σωθῆναι* heißt es hier, treffend den Gedankeninhalt von der Verfassung des Feigen her bezeichnend, euphemistisch *ὁπωσοῦν σωθῆναι* (s. u. S. 124). *ὑπολαμβάνειν* gehört zu den vom Verfasser bevorzugten Ausdrücken (dreimal): noch einmal *ὑπολαμβάνειν κρεῖττον εἶναι* (51 a 24: vom *ἀκρατής*) und einmal *ὑπολαμβάνειν* mit anderem Infinitiv (51 a 18: vom *ἀκόλαστος*). Es bezeichnet den das Handeln bestimmenden (bzw. beim *ἀκρατής* gerade nicht bestimmenden) intellektuellen Faktor an diesen Fehlern. Mit *αἱρεῖσθαι* (im Abschnitt über die Tapferkeit) ist es nicht schlechthin austauschbar, auch wenn wir von der leichten Verschiebung in Richtung auf das Handeln absehen, die sich ergibt, wenn *αἱρεῖσθαι* an die Stelle von *ὑπολαμβάνειν* tritt. Zwar könnte an dieser Stelle ebensogut *μᾶλλον αἱρεῖσθαι ὁπωσοῦν σωθῆναι κτλ.* stehen und scheint in 51 a 18 *ὑπολαμβάνειν* als Voraussetzung des *αἱρεῖσθαι* (a 16) zu gelten. Wie aber der *ἀκρασία*-Abschnitt zeigt, ist *αἱρεῖσθαι* (51 a 24 f.) nicht darauf beschränkt, Folge des *ὑπολαμβάνειν* zu sein; dem Gegenüber von *ὑπολαμβάνειν* und *αἱρεῖσθαι* beim *ἀκρατής* in VV entspricht

das Gegenüber der arist. Termini *προαιρεῖσθαι* und *ἐπιθυμεῖν* (EN III 4, 1111 b 13–16), bzw. *ὑπολαμβάνειν* in VV ist Vorstufe eines arist. *προαιρεῖσθαι*, und *αἱρεῖσθαι* in VV (bei Tugenden und Fehlern gebraucht) umfaßt sowohl das arist. *ἐπιθυμεῖν* des *ἀκρατής* wie auch (das wird an den anderen Stellen deutlich) jedes andere *ὀρέγεσθαι*, einschließlich des *προαιρεῖσθαι*. *αἱρεῖσθαι* ist in VV also nicht auf die Tätigkeit des *λογιστικόν* beschränkt, während *ὑπολαμβάνειν* Äußerung des *λογισμός* ist (51 a 23 ff.), dessen ethische Urteile richtig und falsch sein können.

8,16 (51 a 14) „Weichlichkeit": *μαλακία*. Gehört auch zum Gefolge der *ἀκρασία* (51 a 28) und soll daher gleich in diesem Doppelbezug behandelt werden. In der NE und den MM wird *μαλακία* im Zusammenhang mit der *ἀκρασία* besprochen (EN VII 1, 1145 a 35 f.; 2, 1145 b 9; 8, 1150 a 9–b 16; MM II 6, 1202 b 29–38). Aus diesen Stellen ergibt sich für ihre Verbindung mit der Feigheit in VV zweierlei: 1. *μαλακία* ist das Gegenteil von *καρτερία*; diese ist in VV im Gefolge der Tapferkeit aufgeführt (50 b 6), und *τὸ καρτερεῖν* ist charakteristisch sowohl für den Tapferen wie für den Beherrschten (50 b 3, b 14). 2. *μαλακία* unterscheidet sich von *ἀκρασία* nach Ar. darin, daß der Unbeherrschte von der Lust getrieben wird, der *μαλακός* aber im Widerstand gegen körperliche Unlust unterliegt und sie daher flieht (*φεύγων τὰς σωματικὰς λύπας . . . δι' ἧτταν* EN VII 8, 1150 a 23 ff.). In MM II 6, 1202 b 34 f. heißt es vom *μαλακός*, daß er Beschwerden nicht auf sich nimmt: *ὁ μαλακὸς ὁ μὴ ὑπομένων πόνους* (vgl. Rhet. II 6, 1383 b 33 ff.). In VV stehen, die *ἐγκράτεια* kennzeichnend, *καρτερεῖν* und *ὑπομονητικὸν εἶναι τῆς κατὰ φύσιν ἐνδείας καὶ λύπης* nebeneinander (50 b 14 f.), *μαλακία* ist damit Gegensatz der einander nahestehenden, in VV miteinander verbundenen und zur Tapferkeit gehörigen Eigenschaften *καρτερία* und *φιλοπονία*. Als Kennzeichen des Feigen steht sie auch EN III 11, 1116 a 12 ff.: *τὸ δ' ἀποθνῄσκειν φεύγοντα . . . ἤ τι λυπηρὸν οὐκ ἀνδρείου, ἀλλὰ μᾶλλον δειλοῦ· μαλακία γὰρ τὸ φεύγειν τὰ ἐπίπονα.*

8,16 (51 a 14) „Unmännlichkeit": *ἀνανδρία*. Bei Ar. nur einmal belegt: Rhet. II 6, 1384 a 20, verbunden mit *δειλία*; auch das Adjektiv *ἄνανδρος* begegnet nur einmal: Pol. VII 11, 1331 a 6. Bei Plat. findet sich *ἀνανδρία* häufig und ist oft mit *δειλία* verbunden. Vgl. Dirlm. EN 338 [57, 5]: „. . . *ἀνανδρία*, als Wort der hohen Sprache von Platon gern gebraucht, von Ar. fast ganz zurückgestellt."

8,16 (51 a 15) „Scheu vor Mühen": *ἀπονία*. Susemihl liest mit den Stob.- und Ps.-And.-Hss. *ἀπόνοια*; alle Ar.-Hss. haben *ἀπονία*. Der Überlieferungswert beider Lesarten ist gleich groß; der Authentizitätsanspruch in beiden Fällen gleich gering: Ithazismus macht einen Fehler in beiden Richtungen möglich; auch einhellig überliefertes *ἀπονία* oder *ἀπόνοια* könnte und müßte mit Skepsis geprüft werden. Die Entscheidung ist also nur von der Sache her zu fällen. *ἀπόνοια* ist lectio difficilior, insofern als *ἀπονία* sachlich näherliegt wegen der Verwandtschaft mit *μαλακία* und als Gegensatz zu *φιλοπονία*, welche, mit *καρτερία* verbunden, zur Tapferkeit gehört. *ἀπονία* ist zwar bei Ar. nicht Gegensatz zu *φιλοπονία*, sondern zu *πόνος* (vgl. Rhet. I 11, 1370 a 14, GA IV 6, 775 a 37; *ἄπονος* Gegensatz zu *ἐπίπονος*), bei Plat. jedoch ist *ἄπονος*, während *ἀπονία* nicht belegt ist, Gegensatz zu *φιλόπονος* und steht *μαλακός* nahe (vgl. rep. VII 535 d 1 ff.; VIII 556 b 8 ff.). Da andererseits die Tatsache, daß *μαλακία* allein schon den Gegensatz zu sowohl *καρτερία* als auch *φιλοπονία* vertreten könnte, *ἀπονία* vielleicht verdächtig macht, würde man *ἀπόνοια*, wenn es sachlich nur irgend hier

passen sollte, vorziehen. *ἀπόνοια* ist weder bei Plat. noch bei Ar. belegt (in Susemihls Index zu VV fehlt irrtümlich der Stern). Die beiden Bedeutungsnuancen, die LS in der Übersetzung „loss of all sense" zusammenfaßt, sind: 1. „loss of fear and hope", wiederzugeben mit „desperation", 2. „loss of right perception", wiederzugeben mit „madness". Unter die erste Gruppe fallen beispielsweise die Belege bei Thukydides (I 82, VII 67), unter die zweite beispielsweise Theophr. Char. VI, *ἀπόνοια* als *ὑπομονὴ αἰσχρῶν ἔργων καὶ λόγων*, den Charakteren *ἀναισχυντία* und *αἰσχροκέρδεια* nahestehend; sie ist *ἀφροσύνη* im platonischen Sinne als Fehlen von *φρόνησις* und *σωφροσύνη* (vgl. Demosth. XXV 32: *ἀπόνοια* als opp. von *λογισμός* und *αἰδώς*). In beiden Bedeutungsnuancen hat *ἀπόνοια* schlechterdings nichts mit Feigheit zu tun: weder die Dreistigkeit, die auf einem geistig-moralischen Defekt beruht, noch die Dreistigkeit, die den in hoffnungslosen Situationen Steckenden zu wahnwitzigen Tollkühnheiten hinreißt, zeigt eine Verwandtschaft zur Feigheit, zumal einer auch durch Vorsicht (*εὐλάβεια*) charakterisierten. In der Bedeutung der Tolldreistheit, nach welcher *ἀπόνοια* geradezu Gegenteil der Feigheit ist, hat sie offenbar, und zwar als *ὑπερβολή* der Tapferkeit, zum ethischen Material des Peripatos gehört: vgl. Plut. De virt. mor. 452 A: *τὸν φόβον οὐκ ἀφεῖλε ἀλλὰ τὸν ἄγαν φόβον, ὅπως ἀνδρεία μὴ ἀπόνοια καὶ θαρραλεότης μὴ θρασύτης γένηται.* (Zum peripatetischen Ursprung dieser Reflexion s. o. S. 39). Möglicherweise ist *ἀπόνοια* Bezeichnung der bei Ar. unbezeichnet gebliebenen *ὑπερβολή* in der *ἀφοβία* geworden (vgl. EN II 7, 1107b 1–3: *τῶν δ' ὑπερβαλλόντων ὁ μὲν τῇ ἀφοβίᾳ ἀνώνυμος* . . ., . . . (Die Entartung der *ἀνδρεία φύσις* wird bei Plat. mit *μανία* bezeichnet, vgl. Polit. 310d 8, 307b 10. Vgl. *μανικός* Theaet. 144a 3 –b 1; Ar. EE III 1, 1230a 32, dazu Dirlm. EE 321 [50, 27]). Die Lesart *ἀπόνοια* ist also in sachlicher Hinsicht lectio difficilior, weil sie falsch ist. Rieckher, der die Stobaeusausgaben bei seiner Übersetzung mitbenutzte (s. seine Vorbemerkung), hat doch mit zielsicherem Griff der Lesart der Ar.-Hss. den Vorzug gegeben: er übersetzt: „Scheu vor Anstrengungen".

8,16 (51a 15) „Lebensgier": *φιλοψυχία*. Bei Ar. ist weder *φιλοψυχία* noch *φιλόψυχος* oder *φιλοψυχεῖν* belegt; Plat. gebraucht es mehrmals, z. B. Legg. XII 944e 3, als Bezeichnung für die Haltung des *ῥίψασπις*, welcher charakterisiert ist als *ζωὴν αἰσχρὰν ἀρνύμενος μετὰ κάκης μᾶλλον ἢ μετ' ἀνδρείας καλὸν καὶ εὐδαίμονα θάνατον* (944c 6f.). Das entspricht dem *ὑπολαμβάνειν κρεῖττον εἶναι ὁπωσοῦν σωθῆναι κτλ.* in VV. *φιλοψυχία* und *ἀνανδρία* sind also als Platonismen anzusehen. – Vgl. *φιλόζωος* 50b 39.

8,17 (51a 15) „Es liegt ihr . . . zugrunde". Zu *ὑπεῖναι* s. o. S. 40.

8,17 (51a 15) „eine gewisse Vorsicht". Nicht *εὐλάβεια* schlechthin, sondern *τις εὐλάβεια* liegt der Feigheit zugrunde. D. h. es gibt eine gewisse Form von Vorsicht, die zur Feigheit hintendiert, die, als positiver Zug, in der Feigheit mitenthalten ist. *εὐλάβεια* wird [Plat.] Def. 413d 1 definiert als *φυλακὴ κακοῦ· ἐπιμέλεια φυλακῆς*, in Ar. Rhet. I 12, 1372b 28 ist *εὐλαβής* mit *φυλακτικός*, in I 15, 1377a 7[b] mit *δειλός* verbunden. Wie oben gezeigt wurde (S. 78), ist *εὐλάβεια* in gewisser Weise Gegenteil von *ἀνδραγαθίζεσθαι* (50b 4).

8,17 (51a 15) „unstreitsüchtige Veranlagung": *τὸ ἀφιλόνεικον τοῦ ἤθους*. Stellt auch ein Charakteristikum der Gelassenheit dar (50a 43; vgl. die Behandlung jener Stelle

o. S. 75 f.). Der Umstand, daß *σωφροσύνη* und *δειλία* einerseits, *πραότης* und *δειλία* andererseits teilweise aus gemeinsamen Voraussetzungen (*εὐλάβεια*, *ἀφιλόνεικον*) hervorgehen, ist ein Relikt der platonischen Lehre vom exklusiven Charakter der natürlichen Tugenden (dazu vgl. o. S. 83). Daß diese Lehre aber gerade hier wirksam werden kann, d. h. nur an dieser Stelle eine Gemeinsamkeit zwischen Tugenden und Fehlern aufgezeigt wird und nicht im Falle der *ἀνδρεία*, *ἀκολασία* und *ὀργιλότης*, liegt an einer auch an anderen Stellen zu beobachtenden Eigenart des Verfassers der Schrift, die man als quietistischen oder passiven Zug bezeichnen könnte. Zugleich könnte man allerdings auch in dem Plädoyer dafür, daß das, was man als Feigheit bezeichnet, nicht schlechthin zu tadeln sei, einen ebenfalls auch sonst noch gelegentlich zu beobachtenden realen Sinn oder Pragmatismus erblicken. Wird doch der Tapferkeit indirekt vorgeworfen, daß eine ihrer Antriebskräfte der Mangel an (berechtigter und notwendiger) Vorsicht sei.

8,19 f. (51 a 16 ff.) „den Genuß ... zu wählen und zu meinen, glückselig seien" usw. Die beiden ersten Bestimmungen der Zügellosigkeit entsprechen, in umgekehrter Reihenfolge, als Gegenteil den beiden ersten Bestimmungen der Besonnenheit. Hier steht der intellektuelle Faktor an zweiter Stelle (*ὑπολαμβάνειν*), bei der Besonnenheit an erster (*μὴ θαυμάζειν*). Zu *αἱρεῖσθαι* und *ὑπολαμβάνειν* s. o. S. 109 f.

8,19 (51 a 17) „Genuß der ... Lust": *ἀπολαύσεις τῶν ἡδονῶν* ... S. o. S. 81.

8,19 (51 a 17) „der schädlichen ... Lust". Zusätzlich wird hier die Lust, auf die der Zügellose gerichtet ist, als schädlich (*ἡδοναὶ βλαβεραί*) bestimmt; vgl. 51 a 26 ff.: *οἴεσθαι μὲν δεῖν πράττειν ... τὰ συμφέροντα, ἀφίστασθαι δὲ αὐτῶν διὰ τὰς ἡδονάς*. Die Schädlichkeit einer Untugend für ihren Träger als eines ihrer Charakteristika begegnet ebenfalls in 51 b 9: *πλείω βλάπτονται* ... (s. zur Stelle u. S. 124 f.).

8,20 (51 a 18) „glückselig" usw. Zu *ὑπολαμβάνειν εὐδαιμονεῖν μάλιστα τοὺς ἐν ... ἡδοναῖς ζῶντας* vgl. Aristoxenos fr. 50 (Wehrli 23): *εὐδαιμονέστατον ἔφη κρῖναι ... τὸν τῶν Περσῶν βασιλέα. „πλεῖσται γάρ εἰσιν αὐτῷ ... ἡδοναί"*.

8,20 (51 a 18) „die in solcher Lust leben": *τοὺς ἐν ταῖς τοιαύταις ἡδοναῖς ζῶντας*. Zu *ζῆν ἐν* bei Ar. vgl.: EN I 11, 1100 b 16: *καταζῆν ἐν αὐταῖς* (sc. *ταῖς ἐνεργείαις ταῖς κατ' ἀρετήν*), X 10, 1180 a 16: *ἐν ἐπιτηδεύμασιν ἐπιεικέσι ζῆν*, zu *εἶναι ἐν*: Rhet. I 9, 1367 b 2: *ἐν ταῖς ἀρεταῖς ὄντας*, EE II 10, 1225 b 29: *ἐν τοῖς πάθεσιν ὄντες*, [Ar.] Probl. XXX 10, 956 b 14: *ἐν ἀκρασίαις τὸ πολὺ τοῦ βίου εἰσίν*. *ζῆν ἐν* ... ist bei Isokrates häufig: vgl. z. B. VIII 110: *ἐν οἷς ἀεὶ ζῶσι* als synonym mit *περὶ ὧν αὐτοῖς μᾶλλον μέλει*; ebenso *εἶναι ἐν* ... Vgl. Index s. v. *εἶναι* IV. Vgl. ferner Wendungen wie *ἐν ῥᾳθυμίαις τὴν ἡλικίαν διάγειν*, *ἐν ἀκολασίαις ἡμερεύειν* (Isocr. XV 286) oder *διατρίβειν* (VII 50) und *ἐν ἐλπίσιν ἀγαθαῖς διάγειν τὸ πλεῖστον τοῦ βίου* (Plat. Legg. IV 718 a 5 f.). Vgl. Kühner-Gerth, Gr. Gr. II 1, 463 zu *ἐν*: „äußerliche und innerliche Zustände, in denen einer verweilt ..."; als Beispiel für Plat.: Gorg. 523 b: *ἐν πάσῃ εὐδαιμονίᾳ οἰκεῖν*.

8,21 ff. (51 a 19 ff.) Sämtliche im folgenden aufgezählten Eigenschaften haben keine Parallele in der Behandlung, die die *ἀκολασία* in den arist. Ethiken erfährt.

8,21 (51 a 19) „Vorliebe" usw. Drei mit *φιλο-* gebildete Adjektive: *φιλογέλοιος*, *φιλοσκώπτης*, *φιλευτράπελος*. Von ihnen sind *φιλογέλοιος* und *φιλευτράπελος* bei Ar. je einmal belegt (Rhet. II 13, 1390 a 22; 12, 1389 b 11; austauschbar mit *φιλογέλως* und *εὐτράπελος*) als Eigenschaften der *νέοι*, die *ἐπιθυμητικοὶ τὰ ἤθη* sind (1389 a 3). Als ersten Beleg für *φιλοσκώπτης* gibt LS Chrysipp an (SVF III 199, 42: in Chrysipps Schrift *Περὶ τοῦ καλοῦ καὶ τῆς ἡδονῆς*). Die Dreiergruppe hat ihre Einheit in der gemeinsamen Hinsicht auf das *ἡδὺ τὸ ἐν παιδιᾷ* (EN II 7, 1108 a 23), über welches von Ar. in einem gesonderten Kapitel gehandelt wird (EN IV 14). Jede der drei Eigenschaften entspricht einem Kernwort in diesem Kapitel, nämlich dem *εὐτράπελος*, dem *γέλοιον* und dem *σκώπτειν*. Die Zuordnung der Eigenschaften an die Zügellosigkeit entspricht einer Betrachtungsweise der *ἐπιθυμία* und damit auch der *ἀκολασία*, die der der arist. Rhetorik (II 12) näher steht als der der Ethiken. Die eindeutig negative Bewertung dieser Eigenschaften und ihr Zusammenhang mit der *ἀκολασία* ist jedoch nicht fundamental von der Behandlung der Zügellosigkeit in den Ethiken verschieden: vgl. EN III 13, 1118 b 8–27: wiewohl als Bereich der Besonnenheit und Zügellosigkeit die Lust hinsichtlich Geschmack und Berührung festgelegt worden ist, behandelt Ar. doch im Zusammenhang der *ἀκολασία* die *φιλοτοιοῦτοι*, indem er neben dem Bereich der *ἐπιθυμίαι κοιναί* die *ἐπιθυμίαι ἴδιοι* erkennt. Die *φιλοτοιοῦτοι* (als Generalbezeichnung für den Bezug auf die *ἴδιαι τῶν ἡδονῶν*) können in zweierlei Weise die *μεσότης* verfehlen: 1) *τῷ χαίρειν οἷς μὴ δεῖ*, 2 a) *τῷ χαίρειν μᾶλλον ἢ ὡς οἱ πολλοί*, 2 b) *τῷ χαίρειν μὴ ὡς δεῖ*. Die in VV genannten Eigenschaften gehören offenbar zur zweiten Kategorie, indem das *φιλο-* ein tadelnswertes Übermaß ausdrückt (vgl. *φιλοτιμία* bei Ar.: EN IV 10, 1125 b 8 ff.: *τόν τε γὰρ φιλότιμον ψέγομεν ὡς . . . μᾶλλον ἢ δεῖ . . . τῆς τιμῆς ἐφιέμενον*).

8,21 (51 a 20) „leichtfertig" usw.: *καὶ τὸ ῥᾳδιουργὸν εἶναι ἐν τοῖς λόγοις καὶ ἐν τοῖς ἔργοις*. Susemihl athetiert *τὸ* und *εἶναι*, ersteres mit den Stob.-Hss. und dem Coislinianus (And.), während die Athetese von *εἶναι* nur auf die Autorität des letzteren gestützt ist. Das ist kein ausreichender Grund, zumal in sachlicher Hinsicht das *εἶναι* richtiger ist. Mit *φιλευτράπελον* endet nämlich eine in sich geschlossene Dreiergruppe (s. o.), deren Kopula so gestellt ist, daß sich in ihrer Stellung die innere Zusammengehörigkeit der folgenden Glieder zum ersten ausdrückt: *εἶναι* steht nach *φιλογέλοιον*; *ῥᾳδιουργόν* gehört der Wortform und der Sache nach nicht zu der vorangehenden Gruppe; deren Kopula kann also für jenes nicht gelten. Außerdem kann *ἐν τοῖς λόγοις καὶ ἐν τοῖς ἔργοις* sachlich nur zu *ῥᾳδιουργόν* gehören, was bei gemeinsamer Kopula *εἶναι* aller vier Glieder des Satzes nicht deutlich wäre. (Susemihls Athetesen des *τὸ* in 51 a 18, 19 halte ich trotz dessen Fehlen bei And. und Stob. für ungerechtfertigt angesichts der fast einhelligen Bezeugung des *τὸ* an allen entsprechenden – und sehr zahlreichen – Stellen der Schrift.)

Für *ῥᾳδιουργός*, das bei Plat. und Ar. ebensowenig wie andere Ableitungen desselben Stammes belegt ist, ist nach LS unsere Schrift der einzige Beleg, sofern es adjektivisch gebraucht und von Menschen ausgesagt wird; als Substantiv kennt es spätere Prosa in gleicher Bedeutung wie *πανοῦργος*. Im Hinblick auf die zur Zügellosigkeit gehörigen Eigenschaften *τρυφή*, *ῥᾳθυμία*, *ἀμέλεια* und *ὀλιγωρία* wird man hier die Bedeutung „leichtfertig infolge von Nachlässigkeit" und „skrupellos infolge von Willfährigkeit gegenüber den eigenen Begierden" annehmen, wie sie der Tenor der zahlreichen Belege von *ῥᾳδιουργία* und *ῥᾳδιουργεῖν* bei Xenophon ist: vgl. z. B. Inst.

Cyr. I 6, 8: *ῥᾳδιουργεῖν*, opp.: *προνοεῖν*, *φιλοπονεῖν*, Oec. 20, 17 ff.: *ῥᾳδιουργεῖν*, Zusammenhang: *δι' ἀμέλειαν ἢ δι' ἀδυναμίαν*, Inst. Cyr. I 6. 34: *ἵνα μὴ πρὸς τὴν ἰσχυρὰν ἐπιθυμίαν αὐτοῖς ῥᾳδιουργίας προσγενομένης ἀμέτρως αὐτῇ χρῷντο οἱ νέοι*. Da das Adjektiv sonst nicht belegt ist, das Verb *ῥᾳδιουργεῖν* jedoch in der hier geforderten Bedeutung üblich ist, ist zu erwägen, *τὸ ῥᾳδιουργὸν εἶναι* in *τὸ ῥᾳδιουργεῖν* zu ändern, indem man das Fehlen des *εἶναι* im Coisl. als Zeugnis dafür wertete.

8,22 (51 a 20) „in Worten und Taten“: *ἐν τοῖς λόγοις καὶ ἐν τοῖς ἔργοις*. S. o. S. 71.

8,23 (51 a 22) „Ungeordnetheit“. *ἀταξία* ist Gegenteil zu *εὐταξία* im Gefolge der *σωφροσύνη* (s. o. S. 83 f.).

8,23 (51 a 22) „Schamlosigkeit“. *ἀναίδεια* ist Gegenteil zu *αἰδώς* im Gefolge der *σωφροσύνη* (s. o. S. 83 f.). Statt des arist. Gegenteils der *αἰδώς*, der *ἀναισχυντία* (z. B. EN IV 15, 1128 b 31) steht hier die bei Plat. geläufige (vgl. Ast), bei Ar. nicht belegte *ἀναίδεια* (nur [Ar.] Physiogn. 4, 809 a 23; nicht im Zusammenhang mit *ἀκολασία*; *κλέπτειν* als reale Folge der *ἀναίδεια*; das Adjektiv *ἀναιδής* begegnet bei Ar. nur in den zoologischen Schriften). Nun ist allerdings *ἀναισχυντία* in [Plat.] Def. 416 a 14 f. definiert als: *ἕξις ψυχῆς ὑπομενητικὴ ἀδοξίας ἕνεκα κέρδους*, ähnlich bei Theophrast als *καταφρόνησις δόξης αἰσχροῦ ἕνεκα κέρδους* (Char. IX 1). Vgl. Plat. Hipparch. 225 b 2 f. *φιλοκερδεῖν δι' ἀναισχυντίαν*. Daraus ergibt sich, daß *ἀναισχυντία* offenbar häufig auf das *αἰσχρόν* im Gewinnstreben eingeschränkt worden ist, der *αἰσχροκέρδεια* nahesteht und nicht schlechthin das Gegenteil zu *αἰδώς* und *αἰσχύνη* darstellte. Zum Unterschied von *ἀναιδής* (übs. „frech“) und *ἀναίσχυντος* (übs. „schamlos“) vgl. L. Schmidt, Ethik I 181, 357 ff. mit Anm. 47 zu 359; vgl. bsd. 358: „Die hier (sc. „im neunten Kapitel von Theophrast's Charakteren“) vorausgeschickte Begriffsbestimmung, wonach die Schamlosigkeit (sc. *ἀναισχυντία*) in der Verachtung der öffentlichen Meinung um eines schimpflichen Vorteils willen besteht, muß bei den nacharistotelischen Moralisten beliebt gewesen sein, denn sie kehrt auch in den aus der akademischen Schule hervorgegangenen sogenannten platonischen Definitionen (416) wieder, . . .“

Im Unterschied zu den ps.-plat. Def. jedoch entspricht in VV dem *φοβεῖσθαι τὴν ἀδοξίαν* (50 b 9) die *αἰδώς* (so auch EN IV 15, 1128 b 11; s. o. S. 82), während [Plat.] Def. 416 a 9 als *φόβος ἐπὶ προσδοκίᾳ ἀδοξίας* gerade die *αἰσχύνη* bestimmt wird (mit diesem Sprachgebrauch stimmen offenbar die MM überein; I 20, 1191 a 6; dazu Dirlm. MM 277 [28, 7]. Vgl. ferner zu *αἰδώς*-*αἰσχύνη* Arnim, Topik 68 f., Dirlm. EN 394 ff. [94,1], ders. EE 321 [50, 15]); die Definition der *αἰδώς* ist allerdings sachlich ähnlich: . . . *εὐλάβεια ὀρθοῦ ψόγου* (412 c 9 f.). *αἰσχύνη* ist in VV kein *πάθος*, keine natürliche Tugend, sondern ein objektiver Zustand: „die Schande“; 51 b 6); Synonyme sind also *ὄνειδος* (so VV 51 b 12, a 35), *ἀδοξία* (so 50 b 9), *ἀτιμία* (so 50 a 15 u. ö.). Während bei Ar. *αἰσχύνη* und *αἰδώς* (wie auch bei Plat. und in [Plat.] Def.) synonym sind (*αἰσχύνη* und *αἰδώς* in MM verschieden, vgl. Dirlm. MM 277. In Top. und Rhet. nur *αἰσχύνη*, Gegenteil *ἀναισχυντία*: Rhet. II 6, 1383 b 12 ff.; nur in Zitaten, Alkaios und Sappho, Rhet. I 9, 1367 a 11, 14, Sprichwort, II 6, 1384 a 34, auch *αἰδώς*. Die Ethiken behandeln *αἰδώς*), liegt in VV der Unterschied zwischen *αἰσχύνη* und *αἰδώς* vor, der für Aristoxenos bezeugt ist: fr. 42 c Wehrli (= Schol. Hesiod. Opera 318): . . . *Ἀριστόξενος αἰσχύνης οἶδε καὶ αἰδοῦς διαφοράν, αἰσχύνην μὲν καλῶν τὴν γενομένην ἀτιμίαν ἐπ'*

αἰσχροῖς, οἷον τὸ μετὰ τὴν κλοπὴν ἁλῶναί τινα καὶ καρῆναι καὶ δημοσίως τυφθῆναι, αἰδῶ δὲ τὴν εὐλάβειαν καὶ σεμνὴν ὑποστολήν.

8,23 (51 a 22) „Liederlichkeit". *ἀκοσμία* ist Gegenteil zu *κοσμιότης* im Gefolge der *σωφροσύνη* s. o. S. 83 f.

8,23 (51 a 22) „Luxus": *τρυφή*. Sie wird bei Ar. im Zusammenhang der *ἐγκράτεια-ἀκρασία*-Erörterung als eine *μαλακία* bezeichnet (EN VII 8, 1150 b 3); mit *ἀκολασία* verbunden, erscheint sie bei Plat. in der Argumentation des Kallikles im Gorgias (492 c 4). Zu *ἡδονή* und *τρυφή* vgl. auch Herakleides Pontikos fr. 55–61 Wehrli, bsd. fr. 61: *τρυφή* als Ursache für *ἐπιθυμία, ἔρως*; Wendungen wie *διὰ τρυφήν* und *ταῦτα πάντα ποιούσης τῆς ἀκολάστου τρυφῆς*.

8,23 (51 a 22) „Leichtsinn": *ῥᾳθυμία*. Vgl. zu 51 a 4, o. S. 107. *ῥᾳθυμία, ῥᾴθυμος* begegnet bei Plat. und Ar. 1) als Gegenteil zu *ὀργίζεσθαι* (oder ähnl.) und 2) im Zusammenhang mit *ἀμέλεια, τρυφή* (oder ähnl.). Belege für 2): Plat. Legg. X 901 e 6: *δειλίας . . . ἔκγονος . . . ἀργία, ῥᾳθυμία δὲ ἀργίας καὶ τρυφῆς*, 901 c 1: *ῥᾳθυμίᾳ καὶ τρυφῇ*, Ar. Rhet. I 11, 1370 a 14 ff.: . . . *αἱ ῥᾳθυμίαι . . . καὶ αἱ ἀμέλειαι καὶ αἱ παιδιαὶ . . . τῶν ἡδέων*.

8,24 (51 a 22) „Sorglosigkeit": *ἀμέλεια*. Vgl. z. B. Plat. Legg. X 900 e 10: *ἀμέλεια* verbunden mit *ἀργία* und *τρυφή*.

8,24 (51 a 22) „Nachlässigkeit": *ὀλιγωρία*. Vgl. die zahlreichen Belege in der arist. Rhet., in der *ὀλιγωρία* u. a. als ein gegenüber *ἀναισχυντία* und *ἀμέλεια* weiterer Begriff erscheint. Bei Plat. ist *ὀλιγωρία* nicht belegt. Nach der Gruppe der Eigenschaften, die ein Gegenteil unter den *ἀκολουθοῦντα* der Besonnenheit haben, *ἀταξία, ἀναίδεια, ἀκοσμία*, schließen sich *τρυφή, ῥᾳθυμία, ἀμέλεια, ὀλιγωρία* wieder zu einer Einheit zusammen, die in gewisser Weise, vor allem durch *ἀμέλεια* und *ὀλιγωρία*, Gegensatz zur *εὐλάβεια* ist.

8,24 (51 a 23) „Schwäche": *ἔκλυσις*. Diese letzte Eigenschaft muß, als Synonym zu *μαλακία* gefaßt (so Demosth. XVII 29; vgl. Isocr. IV 150: *ὄχλος ἄτακτος . . . πρὸς μὲν τὸν πόλεμον ἐκλελυμένος, . . . τρυφῶντες*, bei Plat. ist *ἔκλυσις* nicht belegt), ebenfalls noch zu der zweiten Gruppe (s. o.) gehören. Zu der Reihe *ῥᾳθυμία, ἀμέλεια, ὀλιγωρία, ἔκλυσις* vgl. die Synonymenreihe Pollux III 122: . . . *ἔκλυσις, ἀθυμία, ῥᾳθυμία, ἀνανδρία, νώθεια, νωθρότης, ὀλιγωρία, ἀμέλεια*, . . . Wenn sie nämlich als elementare körperliche Erschöpfung, insbesondere die nach dem Geschlechtsakt verstanden würde (Ar. G. A. I 18, 725 b 17 f.: *ἐκ τῶν ἀφροδισιασμῶν ἔκλυσις καὶ ἀδυναμία*, vgl. b 6; ferner: Hp. Aph. 7. 8; [Ar.] Probl. VIII 9, 888 a 4: *ἔκλυσις* mit *ἀδυναμία* verbunden), wäre sie allein unter allen *ἀκολουθοῦντα* in VV nicht logische Folge der Zügellosigkeit, sondern reale Folge zügellosen Lebens. In dieser Bedeutung kann *ἔκλυσις* nämlich nur als der durch das Laster der Zügellosigkeit hervorgerufene Zustand angesehen werden. Ein zeitliches Vorher körperlich verstandener *ἔκλυσις* ist eher Hindernis, die *ἀκολασία* auszuleben. (Vgl. [Ar.] Probl. IV 28, 880 a 11–21: Sommerhitze *ἐκλύει* die körperliche Kraft der Männer, so daß sie weniger *ὁρμητικοὶ πρὸς τὰ ἀφροδίσια* sind.)

8,25 ff. (51 a 23 ff.) „obwohl die Vernunft entgegensteht" usw. Der erste Satz im Abschnitt über die Unbeherrschtheit nimmt die Definition fast wörtlich auf. Die beiden

weiteren Bestimmungen sind parallel gebaut und charakterisieren die für den *ἀκρατής* eigentümliche innere Spannung. Wegen der sachlichen Übereinstimmung mit Ar. wird im folgenden vor allem der sprachliche Ausdruck untersucht, d. h. wie weit die hier angewandte Begrifflichkeit und die Formeln der Charakterisierung bei Ar. Parallelen haben.

8,25 (51 a 24) „Genuß der Lust“: *ἀπολαύσεις τῶν ἡδονῶν*. S. o. S. 81.

8,26.27 (51 a 24, 26) „Meinung“, „glauben“. *ὑπολαμβάνειν* und *οἴεσθαι* im Zusammenhang mit der *ἀκρασία* bei Ar. häufig, *ὑπολαμβάνειν* allerdings nur in der NE, nicht in EE, MM.

8,26 (51 a 24) „Meinung, es sei besser, ...“. *ὑπολαμβάνειν κρεῖττον εἶναι* ... nicht bei Ar.; auch anderes Verb des Meinens und Urteilens mit *κρεῖττον εἶναι* ... nicht belegt. Bei Isokrates häufig *ἡγεῖσθαι κρεῖττον εἶναι* ...

8,27 (51 a 25) „teilzuhaben“. *μετέχειν τῶν ἀπολαύσεων* (oder *τῶν ἡδονῶν*) bei Ar. nicht belegt; nur das Gegenteil, *ἀπέχεσθαι τῶν σωματικῶν ἡδονῶν*, EN II 2, 1104 b 5f.

8,27 (51 a 26) „nichtsdestoweniger“: *μηδὲν ἧττον*. Beim *ἀκρατής* hat *οὐδὲν ἧττον* von den Ethiken nur EN VII 3, 1146 b 2.

8,27 (51 a 26) „zu glauben, man müsse“: *οἴεσθαι δεῖν* ... Häufig gebrauchte Formel bei Plat., Ar., in [Ar.] Rhet. ad Al., bei Isocr., bei Xen. *οἴεσθαι δεῖν πράττειν* ...: im Zusammenhang der *ἀκρασία* EN V 11, 1136 b 8: *ὁ ἀκρατὴς οὐχ ἃ οἴεται δεῖν πράττειν πράττει*.

8,28 (51 a 27) „das Schöne und Zuträgliche“: *τὰ καλὰ καὶ τὰ συμφέροντα*. Belegt bei Ar. *καλά, φαῦλα, βλαβερά* (EN IX 4, 1166 b 9f., II 2, 1104 b 9ff., MM II 6, 1201 b 36), *τὰ συμφέροντα* nicht im Zusammenhang der Unbeherrschtheit.

8,28 (51 a 27) „... abzustehen“. *ἀφίστασθαι τῶν καλῶν καὶ τῶν συμφερόντων*. *ἀφίστασθαι* von den Ethiken nur EN IX 4, 1166 b 10f.: ... *ἀφίστανται τοῦ πράττειν ἃ οἴονται ἑαυτοῖς βέλτιστα εἶναι*.

8,29 (51 a 28) „der Lust wegen“: *διὰ τὰς ἡδονάς*. Vgl. EN II 2, 1104 b 9f.: *διὰ μὲν γὰρ τὴν ἡδονὴν τὰ φαῦλα πράττομεν, διὰ δὲ τὴν λύπην τῶν καλῶν ἀπεχόμεθα*. EE II 7, 1223 b 8f.: *τὸ γὰρ παρ' ὃ οἴεται βέλτιστον εἶναι πράττειν δι' ἐπιθυμίαν ἀκρατεύεσθαι ἐστίν*.

8,29 (51 a 28) „Weichlichkeit“: *μαλακία*. Vgl. zu *καρτερεῖν* (50 b 14) o. S. 85. Wie *καρτερεῖν* (und *καρτερία*) nicht nur im Zusammenhang der Beherrschtheit, sondern auch der Tapferkeit eine Rolle spielen, so ist auch *μαλακία* beiden entsprechenden Fehlern zugeordnet; s. o. zu 51 a 14, S. 110. Zum Zusammenhang von *ἀκρασία* und *μαλακία* vgl. noch Plut. De virt. mor. Kap. 6 (446 A): (sc. *ὁ ἀκρατής*) *μανότητι τῆς ψυχῆς καὶ μαλακίᾳ προϊέμενος τὴν κρίσιν*.

8,30 (51 a 29) „Sorglosigkeit und das meiste“ usw.: *ἀμέλεια καὶ τὰ πλεῖστα* ... Die Zusammengehörigkeit von *ἀκρασία* und *μαλακία* gegenüber der *ἀκολασία* wird in VV noch

über die Nennung der *μαλακία* im *ἀκρασία*-Abschnitt hinaus aus dem Umstande deutlich, daß sie als einzige der von der Unbeherrschtheit implizierten Eigenschaften nicht auch von der Zügellosigkeit impliziert wird. Denn die meisten sind beiden gemeinsam, und die im Gefolge der *ἀκολασία* schon aufgeführte *ἀμέλεια* (51 a 22) wird nochmals genannt.

KAPITEL 7

8,32 (51 a 30) „drei Arten“. Eine Unterteilung der Ungerechtigkeit in drei *εἴδη* wie die hier folgenden kennt Ar. nicht.

8,33 (51 a 31) „Gottlosigkeit“ usw. Die *ἀσέβεια* wird analog der *εὐσέβεια* (50 b 20ff.) bestimmt, nur daß an die Stelle der Stufenfolge *πρῶτα* . . ., *εἶτα* . . ., . . . hier einfache Reihung mit *καί* tritt und der Bezug auf die Verstorbenen vor Eltern und Vaterland (diese Gruppe ist in sich gegenüber dem Gerechtigkeitsabschnitt umgestellt) gesetzt ist. Während aber diese Stufenfolge bei der Gerechtigkeit verschiedene Gerechtigkeitsformen konstituiert, die zugleich als verschiedene Frömmigkeitsformen anzusprechen sind (50 b 22: *ἐν οἷς ἐστι καὶ ἡ εὐσέβεια*) und hinsichtlich der Frömmigkeit die Art des Verhältnisses zur Gerechtigkeit nicht in Entscheidung für eine von zwei vorgetragenen Möglichkeiten (*μέρος*, *παρακολουθεῖν*) geklärt wurde, macht der Bezug auf die fragliche Reihe unmittelbar die Definition der Gottlosigkeit aus, die ein *εἶδος* der Ungerechtigkeit ist.

8,33 (51 a 31) „das falsche Verhalten“. Während bei der Frömmigkeit der jeweilige Bezug nur mit (sc. *τὰ δίκαια τὰ*) *πρὸς* . . . ausgedrückt wurde, wird hier für das Verhalten, das die Gottlosigkeit darstellt, der Begriff *πλημμέλεια* verwandt. Ar. gebraucht dieses Substantiv nicht, *πλημμελής* und *πλημμελεῖν* je einmal; bei Plat. begegnet *πλημμέλεια*, jedoch im Sinne innerer Unordnung und Unbildung. In der hier vorliegenden Bedeutung des sich in Verstößen äußernden unrichtigen Verhaltens kommt es wohl von der Sprache der Redner her, in der *πλημμέλεια* und *πλημμέλημα* beide den einzelnen Verstoß bezeichnen. (Vgl. z. B. Aeschin. 3, 106; Isocr. 8. 56; die Konstruktion *πλημμέλεια περὶ* . . . wie bei *πλημμελεῖν περί τι(να)*, z. B. Antipho 3. 3. 6, Isocr. 12. 64).

8,34 (51 a 31) „. . . Göttern . . . Dämonen“ usw. Vgl. zu 50 b 20, o. S. 88 ff. Der Bestimmung der Gottlosigkeit ist ähnlich Plat. Conv. 188 c 2 ff.: *πᾶσα* . . . *ἀσέβεια φιλεῖ γίγνεσθαι* . . . *καὶ περὶ γονέας καὶ ζῶντας καὶ τετελευτηκότας καὶ περὶ θεούς* (Dämonen und Vaterland fehlen).

8,35 (51 a 33) „Eigennutz“ usw. Die *πλεονεξία* wird als die Form der Ungerechtigkeit bestimmt, die sich in Verstößen gegenüber Verträgen äußert (zu ergänzen ist *πλημμέλεια*).

8,36 (51 a 33) „in vertraglichen Beziehungen“: *περὶ τὰ συμβόλαια*. Entspricht den *ὁμολογίαι* in der Behandlung der Gerechtigkeit in der NE. *συμβόλαια* bezeichnen bei Plat. am Anfang des Staates (rep. I 333 a 12) die vertraglichen Beziehungen und stellen einen Bereich der Gerechtigkeit dar. (Auch in den ps.-plat. Def. heißen die Verträge *συμβόλαια*, 412 b 8 f.) Im Zusammenhang der Gerechtigkeit auch MM (I 33, 1193 b 24), dort die beiden Termini *ὁμολογίαι* und *συναλλάγματα* der NE nicht. Vgl. Div. Arist. [4] Mutschmann (über die Gerechtigkeit). In der Übersicht über die peripatetische Ethik bei Stobaeus ist *εὐσυναλλαξία*, ein *εἶδος* der Gerechtigkeit, definiert als *ἕξις εὐλαβητικὴ τῆς ἐν τοῖς συμβολαίοις ἀδικίας* (Stob. II [Wa.] 147, 9 f.). *Περὶ συμβολαίων* ist der Titel eines Buches des großen theophrastischen Werkes *Περὶ νόμων κατὰ στοιχεῖον* (vgl. O. Regenbogen, Artikel Theophrastos. RE Suppl. VII 1519). Plut. De virt. mor. Kap. 6 (445 A) bestimmt Gerechtigkeit als *ἡ περὶ τὰ συμβόλαια οὔτε πλέον νέμουσα αὐτῇ τοῦ προσήκοντος οὔτ᾽ ἔλαττον.*

8,36 (51 a 33) „gegen Gebühr“: *παρὰ τὴν ἀξίαν*. Von einer regelnden Gerechtigkeit als der Bewirkerin arithmetischer Gleichheit in einem Additions- und Substraktionsverfahren, welche auf der in Verträgen beobachteten rechtlichen Gleichheit der Vertragspartner beruht, also einer juristischen Gerechtigkeit, war im Abschnitt über die Gerechtigkeit in VV keine Spur vorhanden. Die Gerechtigkeit des ethischen Subjektes allein ist ins Auge gefaßt. Ein Verstoß gegen die Gleichheit, die in Verträgen (dem Bereich der regelnden Gerechtigkeit in der NE) gefordert ist, ist entsprechend als *παρὰ τὴν ἀξίαν* formuliert. Als sinnvoll ist das hier nur dann zu verstehen, wenn *κατ᾽ ἀξίαν* nicht beinhaltet, daß jeder Partner nach Analogie verschieden viel erhält oder nimmt, sondern das „Zustehende“ „das vertragsmäßig jedem zustehende Gleiche“ ist.

8,37 (51 a 33) „Geld nimmt“: *αἱρουμένη τὸ δίαφορον*. Vgl. EN V 2, 1129 b 6 f.; zu *τὸ διάφορον* s. o. zu 50 b 27: S. 96 f.

8,37 (51 a 34) „Übermut“ usw. Die *ὕβρις* wird in den arist. Ethiken nicht behandelt, steht auch an den dortigen Belegstellen in keinem erkennbaren Zusammenhang mit der Ungerechtigkeit. Ein solcher sowohl juristischer als auch von Plat. herrührender Zusammenhang ist in anderen Schriften des Ar. jedoch kenntlich; zugleich ist *ὕβρις* aber auch Gegenteil zu *σωφροσύνη* bei Plat. Belege für die letztere Hinsicht sind: Plat. Phaedr. 237 e 2–238 a 2, Legg. X 906 a 7–b (vgl. Ar. EN V 3, 1129 b 21 f.; VV 51 a 22: die der *ὕβρις* nahestehende *ὀλιγωρία* gehört zur *ἀκολασία*). Die Nähe zur *ἀδικία* zeigen folgende Stellen: Plat. Polit. 308 e 10 f., Legg. III 691 c 4: *ἀδικία* als *ἔκγονος ὕβρεως*, Ar. Pol. IV 11, 1295 b 10: *τῶν δ᾽ ἀδικημάτων τὰ μὲν γίγνεται δι᾽ ὕβριν, τὰ δὲ διὰ κακουργίαν*, Pol. V 3, 1302 b 5–9: verbunden sind *ὕβρις* und *κέρδος*, *ὑβρίζειν* und *πλεονεκτεῖν*, [Ar.] Probl. XXIX 16, 953 a 3 f.: *ὕβρις* größere *ἀδικία* als *κλοπή*, vgl. 1, 950 a 22–27: *τιμή* und *χρήματα* als die Objekte, auf welche die Ungerechtigkeit bezogen ist; Unrecht in bezug auf Geld ist häufiger. Das entspricht den beiden Formen der Ungerechtigkeit *πλεονεξία* und *ὕβρις* in VV.

Die einzige Parallele zu *ὕβρις* als *εἶδος* der *ἀδικία* enthalten die ps.-plat. Def.: *ὕβρις· ἀδικία πρὸς ἀτιμίαν φέρουσα* (415 e 12), wo *ἀδικία* als Genus gesetzt ist. Die differentia specialis *πρὸς ἀτιμίαν φέρουσα* entspricht dem *εἰς ὄνειδος ἄγειν ἑτέρους* in VV.

Die Auffassung der *ὕβρις* in VV stimmt, einschließlich des Motivs der *ἡδονή*, mit der in Ar. Rhet. II 2 enthaltenen überein: 1378 b 23 ff.: . . . *ἔστι γὰρ ὕβρις τὸ πράττειν*

καὶ λέγειν ἐφ' οἷς αἰσχύνη ἐστὶ τῷ πάσχοντι, μὴ ἵνα τι γίγνηται αὐτῷ ἄλλο ἢ ὅ τι ἐγένετο, ἀλλ' ὅπως ἡσθῇ· ... (zu *αἰσχύνη* in diesem Passus vgl. Rhet. II 6, 1384 a 16: *αἰσχύνονται ὅσα εἰς ἀτιμίαν φέρει καὶ ὀνείδη*); 1379 a 33 ff.: *ἀνάγκη δὲ τοιαῦτα* (sc. *ὅσα ὕβρεως σημεῖά ἐστιν*) *εἶναι ἃ μήτε ἀντί τινος μήτ' ὠφέλιμα τοῖς ποιοῦσιν*, 1378 b 26 ff.: *αἴτιον δὲ τῆς ἡδονῆς τοῖς ὑβρίζουσιν, ὅτι οἴονται κακῶς δρῶντες αὐτοὶ ὑπερέχειν μᾶλλον* ... (vgl. EN VII 7, 1149 b 21: *ὁ ὑβρίζων μεθ' ἡδονῆς*, Menander fr. 613 a Koerte: *οὐκ ἐλευθέρου φέρειν νενόμικα κοινωνοῦσαν ἡδονὴν ὕβρει*).

8,39 (51 a 35) „Euenos" usw. Der zitierte Vers des Euenos *ἥ τις κερδαίνουσ' οὐδὲν ὅμως ἀδικεῖ* (Bergk, PLG II[4] fr. 7, 270) ist ein Pentameter, entstammt also entweder einer Elegie oder einem Epigramm. Es gibt nun zumindest zwei Dichter dieses Namens: den Elegiker und Sophisten Euenos von Paros, Zeitgenossen des Sokrates, der bei Plat. und Ar. mehrfach erwähnt wird, z. B. Phaedo 60 d ff. (Bergk unterscheidet zwei Parier dieses Namens, 271 ff.; dazu s.: R. Reitzenstein, Artikel Euenos 7, RE VI 1, 1907, Sp. 976 f.) und den Epigrammatiker Euenos, der zwischen 50 v. Chr. und 50 n. Chr. blühte. (Reitzenstein a. O., Euenos 8.) Die Zuweisungen sind, sobald die Zitate in nachchristlicher Literatur begegnen, unsicher. Verse des Pariers zitiert Ar. an vier Stellen, davon an drei Stellen (Met. Δ 5, 1015 a 29, EE II 7, 1223 a 32, Rhet. I 11, 1370 a 11) ein und denselben Pentameter, immer in ähnlichem Zusammenhang, und einmal (EN VII 11, 1152 a 32 f.) zwei Hexameter (Bergk, fr. 8 und 9).

Die Zuweisung des Euenosverses in VV an den Elegiker hat bei Bergk weiter keinen sachlichen Anhalt als den, daß er VV offenbar für arist. hält: vgl. 273: „Ad maiorem Euenum (d. h. den Elegiker im Unterschied zu dem von Bergk angenommenen Euenos minor, dem Sophisten) refero fr. 6—9: nam versus praeter fr. 6 Aristoteli acceptos referimus" (das Zitat in VV ist fr. 7). Doch wäre diese Zuweisung nur dann anzuzweifeln, wenn andere Gründe die Datierung von VV in nachchristliche Zeit hinabzwingen sollten.

Die Erscheinung, daß ein Dichterzitat in die knappen Beschreibungen von Tugenden und Fehlern aufgenommen wurde, steht der Aufnahme eines Euenosverses in ein Kapitel eines Buches von Begriffsuntersuchungen (Met. Δ) am nächsten.

Auffälligerweise paßt der in VV zitierte Vers in seinen Zusammenhang mühelos erst dann, wenn man die herangezogene Rhetorikstelle mitberücksichtigt: die gegebene *ὕβρις*-Definition läßt das Euenoszitat keineswegs unmittelbar als Veranschaulichung verstehen, als welche es sich, mit *ὅθεν* angeschlossen, gibt. Denn die Abwehr einer anderen Hinsicht als die des Vergnügens, nämlich die Betonung, daß kein Gewinnstreben mit der *ὕβρις* verbunden sei, ist in VV nicht ausgesprochen, wie es jedoch mit Gewicht in der Rhetorik geschieht.

9,2 (51 a 37) „Es ist ... der Ungerechtigkeit eigentümlich" usw. Die hier folgenden Einzelbestimmungen stellen, bei gleicher Reihenfolge, jeweils das Gegenteil der Einzelbestimmungen der Gerechtigkeit (50 b 17—19) dar (vgl. o. S. 86 ff.), ohne dabei einer starren Schematik zu folgen.

9,3 (51 a 38) „nicht zu gehorchen". Dem Bewahren der geschriebenen Gesetze als einem Kennzeichen der Gerechtigkeit entspricht hier als Gegenteil der Ungehorsam gegenüber Gesetzen und Herrschenden, wobei letztere offenbar als die Vertreter und

Garanten der geschriebenen Gesetze aufgefaßt sind. Zu *ἀπειθεῖν τοῖς νόμοις* vgl. [Plat.] Def. 416a 7: *ἀδικία ἕξις ὑπεροπτικὴ νόμων*.

9,6 (51b 2) „Denunziantentum". *συκοφαντία* scheint Musterbeispiel für ungerechtes Verhalten zu sein; so ist der Sykophant in Ar. Rhet. II 4, 1382a 6f. gemeinsam mit dem Dieb Gegenstand allgemeinen Hasses. *συκοφαντίαι* werden zusammen mit Verfassungsänderungen (*κινήσεις πολιτείας*; opp. *τὸ σῴζειν* . . .) in Pol. II 8, 1268b 25 genannt. Vgl. auch [Ar.] Probl. XXIX 13, 952a 2f.: *ὁ . . . συκοφαντῶν ἀεὶ ἐκ προνοίας ἀδικεῖ*, sowie die Steinmetz II 303 verzeichneten Belege.

9,6 (51b 2) „Prahlerei". *ἀλαζονεία* ist bei Ar. die *ὑπερβολή* zur *ἀλήθεια* als *μεσότης* und wird definiert als *προσποίησις ἐπὶ τὸ μεῖζον*, während *εἰρωνεία*, die entsprechende *ἔλλειψις*, die *προσποίησις ἐπὶ τὸ ἔλαττον* darstellt (EN II 7, 1108a 19–23; vgl. IV 13, 1127a 21f.). Vgl. [Plat.] Def. 416a 10: *ἀλαζονεία ἕξις προσποιητικὴ ἀγαθοῦ ἢ ἀγαθῶν τῶν μὴ ὑπαρχόντων*, Theophr. Char. XXIII 1: *ἀλαζονεία . . . προσποίησίς τις . . . ἀγαθῶν οὐκ ὄντων*, Char. I 1: *εἰρωνεία . . . προσποίησις ἐπὶ <τὸ> χεῖρον πράξεων καὶ λόγων*.

Ar. unterscheidet je nach den Motiven drei Arten von *ἀλαζόνες*: solche, die aus Freude an der Unwahrheit prahlen, solche, die prahlen, um Ansehen zu gewinnen, und solche, die sich dabei vom Gewinnstreben leiten lassen (EN IV 13, 1127b 9–20: *ὁ τῷ ψεύδει αὐτῷ χαίρων, δόξης ἢ τιμῆς ἕνεκα, κέρδους χάριν*, vgl. Steinmetz II 266). Während die *ἀλαζονεία* bei Theophrast den ersten beiden genannten Typen entspricht, müssen wir sie in VV, um sie sinnvoll als zur Ungerechtigkeit gehörig betrachten zu können, als den dritten Typ ansehen: nur die Prahlerei um eines materiellen Vorteils willen ist der Ungerechtigkeit, und zwar ihrer Unterart *πλεονεξία*, zuzuordnen. Dieser Typ ist nach Ar. auch der häufigste (EN IV 13, 1127b 20f.) und stellt das Gegenteil zu der Form der Wahrhaftigkeit dar, die zur Gerechtigkeit beiträgt (1127a 33ff.), der Wahrhaftigkeit *ἐν ταῖς ὁμολογίαις*, d. h. *ἐν οἷς διαφέρει*. Diese Sicht der *ἀλαζονεία* entspricht der ersten Definition, die wir von ihr kennen: Xen. Inst. Cyr. II 2, 12; in ihr wird als Motiv *λαβεῖν* und *κερδᾶναι* angegeben. (Vgl. Otto Ribbeck, Alazon, Ein Beitrag zur antiken Ethologie, Leipzig 1882, 3f.).

9,6 (51b 3) „vorgetäuschte Menschenliebe": *φιλανθρωπία προσποίητος*. Das ist die Überlieferung sämtlicher Ar.-Hss. (drei Ar.-Hss. haben *προσποιητή*) einschließlich des Mosqu. und Lips. (Susemihls Text lautet: *ἀφιλανθρωπία, προσποίησις*). Von den Stob.-Hss. hat offenbar zumindest die älteste Hs., der cod. Vindob. 67 aus dem 10. Jh. (Hense: S, Sus.: St S), die gleiche Lesart. Wenn Sus. im Apparat sowohl zu *φιλανθρωπία* als auch zu *προσποίητος* schlechthin die Stob.-Hss. (St) als Zeugen anführt, so ist das übertrieben, wie der Vergleich mit Henses Apparat zeigt: *ἀφιλανθρωπία* ist mehrfach überliefert, in Verbindung mit *προσποίησις* offenbar nur einmal, und zwar in der auf dem cod. Marcianus (15./16. Jh.) basierenden von Trincavellus besorgten Venediger Ausgabe des Florilegiums im 16. Jh. Die Ps.-And.-Hss. haben alle *ἀφιλανθρωπία*, verbunden mit dem Verbaladjektiv. (Schuchhardt und Susemihl geben darüber keine direkte Auskunft; der Schluß ist aber mit Sicherheit daraus zu ziehen, daß die Angabe „om. C" bei Schuchh. auf „*προσποίησις* scripsi", die Angabe „om. And. C" bei Sus. nach den Zeugen für das Verbaladjektiv folgt). Schuchhardt setzt *προσποίησις* in den Text und athetiert es, sich auf die Autorität des alten Coislinianus (10. Jh.) stützend.

Wenn schon die Überlieferungslage bei den Stob.-Hss. Hense im Apparat schreiben ließ: „nescio an *φιλανθρωπία προσποίητος* scribendum sit in Stobaeo" — „in Stobaeo" deshalb, weil auch der derzeitige maßgebliche Text der Schrift, wie sie unter den Werken des Ar. überliefert wurde, nämlich die Aristoteles-Akademieausgabe Bekkers, ebenso las —, so ist kaum verständlich, warum Sus. *ἀφιλανθρωπία, προσποίησις* in den Text setzte, zumal außer im Text eines einzigen Stobaeusdruckes des 16. Jhs. *προσποίησις* nur noch in der 3. Basler Aristotelesausgabe, dort als Marginalie, auftaucht und im übrigen wenig sinnvolle Kombinationen begegnen, die eine Verwirrung des Textbestandes offenbaren. Nur als ein Heilungsversuch kann angesichts des hohen Alters der Hss. mit *φιλανθρωπία προσποίητος* die Lesart *ἀφιλανθρωπία, προσποίησις* betrachtet werden.

Die Überlieferung steht also eindeutig auf Seiten von *φιλανθρωπία προσποίητος*. Auch sachlich ist die andere Lesart anstößig. *προσποίησις*, bei Ar. und Theophr. übergeordneter Begriff zu *ἀλαζονεία* und *εἰρωνεία*, würde die Nennung der *ἀλαζονεία* überflüssig machen; außerdem wäre schon die Trennung der beiden verwandten Termini durch das zwischen ihnen stehende *ἀφιλανθρωπία* merkwürdig. *ἀφιλανθρωπία* für sich, wiewohl nur noch einmal, bei Phld. Oec. p. 68 J. belegt (vgl. LS), wäre noch nicht anstößig: zu *ἀφιλο*-Wortbildungen s. o. S. 76.

Mit *φιλανθρωπία προσποίητος* rühren wir vermutlich an dieselbe Eigenheit von VV, die auch das Schlußkapitel prägt. Wenn wir die genannte Verhaltensweise, wie das die folgenden beiden Eigenschaften *κακοήθεια* und *πανουργία* nahelegen, als ein Kennzeichen von Ungerechtigkeit im weitesten Sinne verstehen, also als etwa für einen *φαῦλος* und *πονηρός* typisch, so entspricht das einer Auffassung, die gerade in der *φιλανθρωπία* ein Kennzeichen des *σπουδαῖος* sieht, die also den philanthropischen Charakter der Tugend hervorhebt. Das geschieht im Schlußkapitel von VV, indem dort fast alle nach der Charakteristik des der Tugend entsprechenden Seelenzustandes als Ruhe, Ordnung und Harmonie der Seelenbewegung aufgeführten Einzelzüge und Implikationen der Tugend (51 b 30–36) unter *φιλανθρωπία* subsumiert werden können. Bei Ar. ist Tugend in gleich umfassendem Sinne *καλοκἀγαθία* (vgl. die Stellen in EN und das Schlußkapitel der EE). Aristotelischer wäre also ebenfalls die Charakteristik der *πονηρία* durch *καλοκἀγαθία προσποίητος*, wie es bei Dinarch 3. 18 heißt: ein *πονηρός* und *προδότης*, der Geld gegen sein Vaterland nahm, die Treue (*πίστις*) brach, ließ schließlich deutlich erkennen, daß seine erheuchelte Kalokagathie falsch war (*ἐξήλεγξε . . . τὴν προσποίητον καλοκἀγαθίαν ὅτι ψευδὴς ἦν*). Die erheuchelte Menschenfreundlichkeit läßt an das Verhalten des Tyrannen, wie es Plat. im Staat darstellt, denken; vgl. rep. VIII 566 d 8–e 4: *τύραννος . . . πᾶσιν ἵλεώς τε καὶ πρᾷος εἶναι προσποιεῖται.*

9,6 (51 b 3) „Bosheit, Gerissenheit": *κακοήθεια, πανουργία*. Zum Zusammenhang dieser beiden Eigenschaften untereinander und zur Ungerechtigkeit vgl. Ar. EE II 3, 1221 a 12: *φρόνησις* als *μεσότης* zwischen den Extremen *εὐήθεια* und *πανουργία*; *πανουργία* erscheint also das Gegenteil der *εὐήθεια*, ist damit synonym mit *κακοήθεια*; a 36 ff.: *ὁ μὲν πανοῦργος πάντως καὶ πάντοθεν πλεονεκτικός*; vgl. EN VI 13, 1144 a 23–28. Vgl. *κακοήθεια* und *πανουργία* in der Hist. Anim.; die Adjektive verbunden ebda. IX 8, 613 b 23: *κακόηθες καὶ πανοῦργον*. Die Bedeutung von *κακοήθεια* in der arist. Rhet. ist enger: Rhet. II 13, 1389 b 20 f. wird sie definiert als *τὸ ἐπὶ τὸ χεῖρον ὑπολαμβάνειν πάντα*. Zu *πανουργία* vgl. noch Plat. Menex. 246 e 7.

9,7 (51 b 4) „drei Arten, schmutzige Gewinnsucht, Geiz und Knickerei": *εἴδη τρία, αἰσχροκέρδεια, φειδωλία, κιμβικία.* Im Gebrauch von *εἶδος* als Bezeichnung für die Unterarten der *ἀνελευθερία* stimmt VV mit EE III 4, 1232 a 10 ff. und MM I 24, 1192 a 8 überein, in der Benennung der Unterarten mit EE an der zitierten Stelle, nur daß dort statt der Namen der Fehler (Substantive) deren Träger, Typen also (Adjektive), aufgeführt werden (ebenso in der NE und den MM). Die drei Typen in EE III 4, 1232 a 10 ff. *φειδωλός, κίμβιξ, αἰσχροκερδής* werden folgendermaßen charakterisiert: Der *φειδωλός* ist darin knauserig, daß er keine Ausgaben macht: *ἐν τῷ μὴ προΐεσθαι.* Dem entspricht die *φειδωλία* in VV: *ἀδάπανοι γίνονται τῶν χρημάτων εἰς τὸ δέον* (51 b 7). Das Substantiv *φειδωλία* ist bei Ar. nicht belegt, jedoch schon einmal bei Plat. (rep. IX 572 c 8); nach Ar. findet es sich bei Theophr.: Char. X 1: ... *μικρολογία φειδωλία τοῦ διαφόρου.* Der *αἰσχροκερδής* verfolgt nach EE jede beliebige Art von Einnahme: *ἐν τῷ ὁτιοῦν προσίεσθαι.* Das *κερδαίνειν ζητοῦσι πανταχόθεν* (51 b 5) besagt dasselbe. Der *κίμβιξ* in EE setzt heftig seine Kräfte kleiner Summen wegen ein: *σφόδρα περὶ μικρὰ διατεινόμενος.* Demgegenüber ist die *κιμβικία* in VV eindeutig nur auf die *πρόεσις* bezogen, wobei gezeigt wird, wie sich eine allgemeinere Bestimmung von der Art der gerade zitierten, konkret im Falle der *πρόεσις* äußert: *δαπανῶσι μέν, κατὰ μικρὸν δὲ καὶ κακῶς* (51 b 8).

In den MM werden Unterarten der Knauserigkeit nur aufgezählt, nicht näher bestimmt. Es sind folgende vier Typen: *κίμβιξ, κυμινοπρίστης, αἰσχροκερδής, μικρολόγος* (1192 a 9 f.). Das reichste Material enthält die NE (in der Bemerkung Dirlmeiers, MM 291 [31, 5]: „Am reichsten ist das Vokabular von EE" sind die Typen EE III 4, 1232 a 14 f. miteinbezogen). Dort (IV 3) sind als Typen der *ἔλλειψις* in der *δόσις* genannt: *φειδωλοί, γλίσχροι, κίμβικες* (1121 b 20 ff.), sowie der *κυμινοπρίστης* (b 27), ohne weiter voneinander unterschieden zu werden. VV stimmt in der Kennzeichnung der *φειδωλία* und *κιμβικία* mit der formalen Bestimmung in der NE überein. Vertreter der *ὑπερβολή* in der *λῆψις* sind alle möglichen Typen, die in der *αἰσχροκέρδεια* ihr Gemeinsames haben (1122 a 2). Diese *ὑπερβολή* in der *λῆψις* ist formuliert als *ὅθεν οὐ δεῖ λαμβάνειν καὶ ὁπόσον οὐ δεῖ* (a 1).

9,8 (51 b 5) „Schmutzige Gewinnsucht". Es muß auffallen, daß VV gegenüber Theophrast, bei dem sich der Charakter der *ἀνελευθερία* in der „Zähigkeit im Geben" (Leipziger Ausgabe 262) äußert, gegenüber der Darstellung der Großzügigkeit in der NE mit der Hervorhebung des Gebens und auch gegenüber der Gestalt der Großzügigkeit in VV selbst, die ebenfalls fast ausschließlich durch ihre *δόσις* gekennzeichnet ist, bei der *ἀνελευθερία* den Hauptakzent auf die *ὑπερβολή* in der *λῆψις* legt. Neben der sachlichen Übereinstimmung nämlich der Definitionen von *ἀνελευθερία* und *αἰσχροκέρδεια* werden auch in der Beschreibung der *ἀνελευθερία* durch Einzelzüge und Urteile (s. u.) im wesentlichen Charakteristiken eines *αἰσχροκερδής* aufgeführt. Dabei fallen aber die beiden Abschnitte über die Großzügigkeit und den ihr entgegengesetzten Fehler keineswegs auseinander, als Zusammenstellungen von Material verschiedenen Ursprungs, sondern stimmen im Ausdruck verschiedentlich überein: *εὐδάπανος — ἀδάπανοι ὅθεν μὴ δεῖ — πανταχόθεν, προετικός — προέσθαι, εἰς δέον τι — εἰς τὸ δέον, ἐν τῷ διαφόρῳ — τὸ διάφορον, χρημάτων — τῶν χρημάτων, χρήματα.* Andererseits fehlen ganz solche Züge die etwa der zweiten Gruppe der *ἀνελευθερίας σημεῖα* in Rhet. II 6 (vgl. bes. 1383 b 25: *τὸ μὴ βοηθεῖν, δυνάμενον, εἰς χρήματα*) entsprechen würden und schematisch in Negation der für die *ἐλευθεριότης* kennzeichnenden Züge hätten gebildet werden können.

Aber in solcher Betonung der *αἰσχροκέρδεια* innerhalb der Knauserigkeit steht VV durchaus ebenfalls der NE nahe, die auch dieser *ὑπερβολή* der *λῆψις* mehr Raum zuweist als der *ἔλλειψις* in der *δόσις*. (Steinmetz II 252 behauptet, die Gruppe derer, die sich durch zu wenig Geben verfehlen, erhielten in der NE deshalb keinen zusammenfassenden Namen, weil sie, dem allgemeinen Sprachgebrauch nach, *ἀνελεύθεροι* im eigentlichen Sinne seien. Einen Versuch, das Nehmen von überallher, also die *αἰσχροκέρδεια*, von der *ἀνελευθερία* abzutrennen und diese letztere auf das Nicht-Geben einzuschränken, sieht er in EE II 3, 1221 a 5, a 12, a 33 f., a 36 ff.: *ἀνελεύθερος*: *πρὸς ἅπασαν δαπάνην ἐλλείπων*, *πανοῦργος*: *πάντως καὶ πάντοθεν πλεονεκτικός*. Das kann kaum überzeugen.) Hier liegt die ablehnende adlige Haltung zu Gelderwerb überhaupt zugrunde (vgl. Dirlm. EN 358), von der aus das Gegenteil zur Großzügigkeit, in der sich der Sinn „Tugend eines freien Mannes" durchgehalten hat, sich als die Gewinnsucht des banausischen, unfreien Händlers darstellen muß. Außerdem ist es nur konsequent, zu der Tugend der Großzügigkeit, für die das Geben bezeichnender ist als das Nicht-Nehmen (EN IV 1, 1120 a 10 f.), als eigentliches Gegenteil den Fehler zu konzipieren, für den das Nehmen typischer ist als das Nicht-Geben.

9,9 (51 b 6) „von überallher". *πανταχόθεν* (auch 50 a 26, EE II 3, 1221 a 23; vgl. *ὁτιοῦν* III 4, 1232 a 13) statt *ὅθεν οὐ δεῖ* (EN IV 3, 1122 a 11) oder Bestimmung des Gewinns als *αἰσχρόν* (EN III 15, 1119 b 4, Rhet. II 6, 1383 b 22) entspricht dem *ὁπωσοῦν σωθῆναι* (51 a 13) im Abschnitt über die Feigheit anstelle des Gegensatzes *αἰσχρῶς* zu dem für die Tapferkeit konstitutiven *καλόν* (EN, Rhet., VV) oder *ὡς δεῖ* usf. (EN). Wie in dem Abschnitt über die Tapferkeit *αἰσχρῶς σωθῆναι* steht (50 b 2), so auch bei der Großzügigkeit *ὅθεν μὴ δεῖ* (50 b 28).

9,10 (51 b 6) „Schande". Eine weitere die *αἰσχροκέρδεια* betreffende Gemeinsamkeit zwischen der NE und VV besteht im Gedanken der Schande: EN IV 3, 1122 a 2 f.: ... *ἕνεκα κέρδους* ... *ὀνείδη ὑπομένουσι*. Der gleiche Gedanke erhält in VV eine andere Nuance durch die Eigenheit der Schrift, den intellektuellen Faktor, das richtige oder falsche Urteil, aus dem das Handeln entspringt oder das dieses begleitet, häufig an die Stelle der Praxis oder des Strebens zu setzen (dazu s. o. S. 109 f.): hier: *τὸ κέρδος τῆς αἰσχύνης περὶ πλείονος ποιοῦνται* und 51 b 11: *τὸ μηδὲν ὄνειδος ἡγεῖσθαι τῶν ποιούντων κέρδος*. Dies letztere ist allgemein von der *ἀνελευθερία* gesagt; Definition und Einzelbestimmungen der *ἀνελευθερία* betreffen sie im wesentlichen als *αἰσχροκέρδεια*. Vgl. dazu Theophr. Char. IX 1: *ἡ δὲ ἀναισχυντία ἐστί* ... *καταφρόνησις δόξης αἰσχροῦ ἕνεκα κέρδους*, [Plat.] Def. 416 a 14: *ἀναισχυντία ἕξις ψυχῆς ὑπομενητικὴ ἀδοξίας ἕνεκα κέρδους*. Die Definition der *αἰσχροκέρδεια* bei Theophr. lautet: *αἰσχροκέρδεια* ... *ἐπιθυμία κέρδους αἰσχροῦ* (Char. XXX 1).

9,12 (51 b 9) „in kleinen Dosen": *κατὰ μικρόν*. *περὶ μικρά* in EE (1232 a 14). Vgl. ferner EN IV 3, 1121 b 34: *τοκισταὶ κατὰ μικρόν*, wo *κατὰ μικρὸν* aber auch, wie Gauthier, EN Bd. II 261 zeigt, als „auf kurze Zeit" aufgefaßt werden kann.

9,13 (51 b 9) „mehr geschädigt" usw.: *καὶ πλείω βλάπτονται τῷ μὴ κατὰ καιρὸν προέσθαι τὸ διάφορον*. Die Charakterisierung eines Lasters auch dadurch, daß es dem Lasterhaften selbst Schaden bringt, ist unaristotelisch und läßt daran denken, Parallelen

in den theophrastischen Charakteren zu suchen. Aber ein Paradox wie dieses, daß sich der Knicker durch seine Knickerei gerade in dem schädigt, worauf er es in seiner Knickerei abgesehen hat, ist auch dort nirgends zu finden. Eigener Schaden zur Charakteristik ist genannt in Char. VI (*ἀπόνοια*) 6: *τό δεσμωτήριον πλείω χρόνον οἰκεῖν ἢ τὴν αὑτοῦ οἰκίαν*. Ähnliches wie hier in VV wird aber bei Ariston von Keos ausgeführt: vgl. Wilhelm Knögel, Der Peripatetiker Ariston von Keos bei Philodem, Klass.-Philol. Studien, Heft 5, Leipzig 1933, 16: „In dem zweiten (sc. Teil der Schrift Aristons *Περὶ τοῦ κουφίζειν*) werden nacheinander drei fehlerhafte Charaktere geschildert und anschließend in der gleichen Reihenfolge die Unannehmlichkeiten aufgezählt, die der Mensch sich durch diese drei Charakterfehler zuzieht.“ Wehrli, Ariston 59: „Daß Ariston von den unangenehmen Wirkungen auch bei anderen (sc. als *αὐθάδης* und *αὐθέκαστος*) seiner Charaktere, wenn nicht bei allen, gehandelt hat, ist aus dem in Philodems Auszug beziehungslos gewordenen Verweis fr. 14 IV, 37, Z. 20–21 zu schließen.“ Besonders schön ist das Paradox fr. 14 IV, 37 Z. 26 ff.: *τῷ δ᾽αὐθεκάστῳ . . . (sc. παρακολουθεῖ) τὸ μόνον ἀφραίνειν, ὅτι μόνος οἴεται περὶ πάντων φρονεῖν· διὸ κἂν τοῖς πλείστοις ἀποτυγχάνειν καὶ ἐπιχαίρεσθαι . . . ὑπὸ πάντων καὶ μηδὲ βοηθεῖσθαι· . . .*

9,14 (51 b 10) „nicht zu rechter Zeit das Geld“ usw. Zu *μὴ κατὰ καιρόν* und *τὸ διάφορον* vgl. Theophr. Char. X 1: *μικρολογία φειδωλία τοῦ διαφόρου ὑπὲρ τὸν καιρόν*, nicht: „über das rechte Maß“ (so Steinmetz 130 und 133); denn auch *φειδωλία* ist schon ein Fehler, also über das rechte Maß hinaus; sondern: „über den rechten Zeitpunkt hinaus“, d. h. die *μικρολογία* ist eine Form des Geizes, die sich im Geben zur unrechten Zeit äußert. (Vgl. Trendelenburg, Histor. Beitr. III, 1867, 442: „. . . das Unzeitige . . .“, ferner Theophr. Char. XXVII 1: . . . *φιλοπονία ὑπὲρ τὴν ἡλικίαν*.)

Zu *τὸ διάφορον* in VV und bei Theophr. s. o. S. 96 f.

9,15 (51 b 11) „Geld am höchsten zu schätzen“: *περὶ πλείστου ποιεῖσθαι χρήματα*. Vgl. EN VIII 12, 1160 b 15 (im Zusammenhang der Depravation der Aristokratie zur Oligarchie): *περὶ πλείστου ποιούμενοι τὸ πλουτεῖν*. Dies ist die einzige Stelle, an der Ar. *ποιεῖσθαι περὶ* . . . gebraucht (vgl. Btz. s. v. *περί*); in VV treffen wir es dreimal an: *περὶ πολλοῦ* 50 b 39, *περὶ πλείονος* 51 b 6, *περὶ πλείστου ποιεῖσθαι* 51 b 11; die Wendung ist sonst nicht selten, auch Plat. hat sie. Auch hier trifft die Charakteristik wieder das Urteil, nicht die Praxis (s. o. S. 124).

9,15. (51 b 12) „nichts von dem . . ., was Gewinn bringt“: *μηδὲν . . . τῶν ποιούντων κέρδος*. Dazu ist sprachlich zu bemerken: a) die Verbindung *ποιεῖν κέρδος* hat eine Parallele in Ar. Pol. I 9, 1257 b 4 f.: *πόθεν καὶ πῶς μεταβαλλόμενον* (sc. *τὸ καπηλικὸν εἶδος τῆς χρηματιστικῆς*) *πλεῖστον ποιήσει κέρδος*. Zu *ποιεῖν* als „verschaffen“ s. auch das Folgende. b) Substantiviertes Partizip im Gen. partitivus: vgl. Ar. EN VII 6, 1147 b 23: *τὰ μὲν ἀναγκαῖα τῶν ποιούντων ἡδονήν*, EE II 3, 1221 b 11 f.: *τι τῶν ποιούντων τὰ πάθη*.

9,16 (51 b 12) „das Leben eines Knechts“ usw. Die hier folgenden Charakteristiken des Lebens eines *ἀνελεύθερος* bezeichnen in dem oben S. 124 aufgezeigten Sinne vornehmlich die Lebensweise eines Händlers, der auf Gewinn aus ist. In Pol. VIII 2, 1337 b 4 ff. gibt Ar. an, welche Werke einem Freien ziemen und welche nicht. So ist z. B. Beschäftigung mit dem Handel (*μισθαρνικαὶ ἐργασίαι*) banausisch, da sie das Denken unfrei (*ἄσχολος*) und niedrig (*ταπεινός*) macht (1337 b 13 ff.). Die Beschäfti-

gung mit freien Wissenschaften wird dann eines Freien unwürdig (*ἀνελεύθερος*), wenn diese um anderer willen betrieben werden (1337 b 20 f.): *ὁ δὲ αὐτὸ τοῦτο πράττων δι' ἄλλους . . . θητικὸν καὶ δουλικὸν δόξειεν ἂν πράττειν*; überhaupt ist es das Kennzeichen des Freien, nicht in Abhängigkeit von anderen zu leben: vgl. Rhet. I 9, 1367 a 33: *ἐλευθέρου γὰρ τὸ μὴ πρὸς ἄλλον ζῆν*.

Diese Unfähigkeit, in Abhängigkeit von andern zu leben, ist in der NE ein Charakterzug des *μεγαλόψυχος* (EN IV 8, 1124 b 31 ff.): *καὶ πρὸς ἄλλον μὴ δύνασθαι ζῆν ἀλλ' ἢ πρὸς φίλον. δουλικὸν γάρ, διὸ καὶ πάντες οἱ κόλακες θητικοὶ καὶ οἱ ταπεινοὶ κόλακες*. Die Bestimmung also, die sonst bei Ar. ein Zeichen der Freiheit schlechthin war, ist in der NE dem Großgesinnten zugewiesen. Das liegt durchaus in der Linie der dort gegebenen Darstellung. Daß dieser Zug der Seelengröße in VV fehlt, ist zu betonen. Daß er zu den übrigen Kennzeichen gar nicht hinzuzudenken wäre, wird die Interpretation dieser Tugend deutlich gemacht haben. Der Großzügigkeit wurde das Unfähigsein, als Abhängiger zu leben, entsprechend ihrem von der ursprünglichen Bedeutung entfernten Sinngehalt in der NE nicht mehr beigefügt. Zwar ist die *ἀνελευθερία* gerade in der NE besonders gekennzeichnet durch *αἰσχροκέρδεια* und „unfreie Betätigungen" (*ἀνελεύθεροι ἐργασίαι* 1121 b 33), als deren Vertreter *πορνοβοσκοὶ καὶ . . . τοκισταὶ κατὰ μικρὸν ἐπὶ πολλῷ* genannt sind. Aber die Hinsicht ist dabei nicht das *πρὸς ἄλλον ζῆν*, sondern sie werden unter der Rubrik *ὅθεν οὐ δεῖ λαμβάνειν* gesehen. D. h. die Hinsicht ist durch den Formalismus der *δόσις* und *λῆψις*, sowie der *ἔλλειψις* und *ὑπερβολή* bestimmt, welch letztere von der Bestimmung der *μεσότης* als *ὡς δεῖ, ὅσα δεῖ, ὅθεν δεῖ* in ihrer spezifischen Form festgelegt sind. Infolgedessen fehlen an dieser Stelle alle Epitheta der Tätigkeit oder des Lebens der *αἰσχροκερδεῖς* wie *βάναυσος, θητικός, δουλικός, ἄσχολος, ταπεινός*.

Zur Beschreibung des *ἀνελεύθερος* liegt in der NE und in VV dasselbe Material vor, wie es etwa von der Rhet. und Pol. her zu entwickeln wäre. Den dort gesetzten Akzent auf der Unfähigkeit zur Abhängigkeit einerseits und der Abhängigkeit des *ἀνελεύθερος* andererseits, hat die NE einmal gemäß ihrer Auffassung von der Großzügigkeit und zu zweit wegen des genannten Gliederungsschemas nicht. VV teilt die Hinsicht der zitierten Stellen aus der Rhet. und Pol. und setzt deren Wertungen; das ist besonders deutlich in den Worten: *βίος θητικὸς καὶ δουλοπρεπής, ἐλευθερίας ἀλλότριος*, worin die Kraft der ursprünglichen Bedeutung von *ἀνελευθερία* spürbar ist, und von den begleitenden Eigenschaften in *ταπεινότης* (51 b 15).

9,16 (51 b 12) „Leben eines Knechts, nach Sklavenart": *βίος θητικὸς καὶ δουλοπρεπής*. Die entsprechende arist. Verbindung ist *θητικὸς καὶ δουλικός* (s. o.); *δουλοπρεπής*, bei Ar. nicht belegt, ist plat. (vgl. Plat. Gorg. 485 b 7, 518 a 2, sowie Alc. I 135 c 4 und 6: *δουλοπρεπὲς ἄρ' ἡ κακία, ἐλευθεροπρεπὲς δ' ἡ ἀρετή*. Das letztere entspricht *ἐλευθέριος* in dessen ursprünglicher Bedeutung) und mit *δουλικός* gleichbedeutend (vgl. z. B. die Bedeutung von *ἀρχαιοπρεπής* in Plat. Soph. 229 e 4 und *ἀρχαϊκός* in Ar. Met. N 2, 1089 a 2. Vgl. ferner Ammann 254, zur Bedeutung des Adjektivs auf *-ικός* als eines Attributs wie in *ὁ πολιτικὸς βίος*, IV: „von der Art jds., kennzeichnend für jdn., . . ."; als Beispiele *βαρβαρικός, δουλικός* u. a.).

9,17 (51 b 13) „schmutzig": *ῥυπαρός*. Weder bei Ar. noch Plat. Pollux III 115 (*φειδωλός*, dort wird behauptet, Plat. habe im Parmenides *ῥυπαρός* als Synonym zu *φειδωλός* gebraucht. Da im Parm. weder von einem *φειδωλός* die Rede ist noch *ῥυπαρός*

vorkommt, denkt man an eine Erinnerung an 130c 6, wo *πηλὸς καὶ ῥύπος* – in völlig anderem Zusammenhang – steht), wo auch *ἀνελεύθερος* und *δουλοπρεπής* aufgeführt sind, zitiert Eupolis (fr. 306 Kock): *εἶδες χορηγὸν πώποτε ῥυπαρώτερον/τοῦδε*; Das kann ein Hinweis mehr darauf sein, daß das Vokabular für die Typen der *ἀνελευθερία* aus der alten Komödie stammt. (Vgl. Dirlm. EN 362 [75, 2]). Vgl. ferner Epikur 6. 43 (Gnom. Vat.) Arrighetti: *φιλαργυρεῖν ἄδικα μὲν ἀσεβές, δίκαια δὲ αἰσχρόν· ἀπρεπὲς γὰρ ῥυπαρῶς φείδεσθαι καὶ μετὰ τοῦ δικαίου.*

9,17 (51b 13) „aller Ehrliebe und freien Art fremd": *φιλοτιμίας καὶ ἐλευθερίας ἀλλότριος*. Vgl. Theophr. Char. XXII 1: *ἀνελευθερία . . . ἀπουσία τις φιλοτιμίας* (Schweighäuser) *δαπάνην ἐχούσης*. Bei Theophr. und in VV ist *φιλοτιμία* nur ihrer positiven Seite nach ins Auge gefaßt, während sie bei Ar. nach der *ὑπερβολή* in der *ὄρεξις τιμῆς* tendiert: EN IV 10, 1125b 1ff. Gelegentlich aber wird der *φιλότιμος* auch gelobt als *ἀνδρώδης* und *φιλόκαλος* (1125b 11), so daß also auch nach Ar. der *φιλότιμος* Gegenbild des *ἀνελεύθερος* und *αἰσχροκερδής* ist (vgl. VV: *ἐλευθέριος* als *φιλόκαλος* 50b 34). Angesichts des Ausdrucks *ἐλευθερίας ἀλλότριος* und der übrigen Charakteristik des *ἀνελεύθερος* in VV, sowie angesichts der Ausführungen zur *ἀνελευθερία* in der NE, der Hervorhebung der *αἰσχροκέρδεια* und der *μισθαρνικαὶ ἐργασίαι* ist, zumindest für die NE und VV, die Bemerkung unzutreffend, die Steinmetz II 251 macht: die Bedeutung „Geiz" scheine die in der Umgangssprache geläufigere gewesen zu sein, da *ἀνελευθερία* als Gegensatz zu *ἐλευθεριότης* empfunden wurde, *ἐλευθέριοι* aber nach Ar. EN IV 1, 1120a 18ff. die Gebenden genannt werden. Die Begründung ist mangelhaft, weil sie als Gegensatz zum Geben nur das Nicht-Geben sieht; der Gegensatz muß aber gefaßt werden als das einem freien Manne geziemende Geben und das eines freien Mannes unwürdige Nehmen.

9,18 (51b 14) „Kleinlichkeit": *μικρολογία. σμικρολογία* ist bei Plat. (rep. VI 486 a 5) Synonym zu *ἀνελευθερία*. Beide sind nicht unbedingt auf „Unfreiheit" in Geldsachen eingeschränkt (vgl. Dirlm. MM 291 [31, 6]), können aber zur Charakteristik eines Menschen angewandt werden, der auch *φιλοχρήματος* genannt wird: 485e 3, 486b 6. In dem gleichen Sinne einer allgemeinen Kleinlichkeit gebraucht Ar. das Wort in Met. *α* 995a 9f., dem einzigen Beleg für das Substantiv bei ihm: *τοὺς δὲ λυπεῖ τὸ ἀκριβὲς . . . διὰ τὴν μικρολογίαν* (aber s. u.). In MM I 24, 1192a 10 ist *μικρολόγος* als „Geizhals" einer der Typen (*εἴδη*), die zur *ἀνελευθεριότης* gehören; das Adjektiv kommt nur an dieser Stelle vor. Trendelenburg, Hist. Beitr. III, 1867, 441f. weist daraufhin, daß an den Stellen der EE und der NE, wo der Knickerige beschrieben wird, *μικρολόγος* nicht vorkommt. Stattdessen werde EN IV 5, 1122b 8 *ἀκριβολογία* gebraucht. Ein Unechtheitsindiz der MM mit dem Argument zu gewinnen, daß *μικρολόγος* in ihnen gegenüber *μικρολογία* in Met. *α* eine Begriffsverengung aufweise, wie es Trendelenburg tut, lehnt Dirlmeier mit Recht ab (MM 291 [31, 6]), indem er Belege für diese engere Bedeutung im allgemeinen Sprachgebrauch anführt. (Hinweise dazu auch schon bei Trendelenburg a. O.) Etwas raffinierter ist das folgende Argument: es geht von einer Beobachtung aus, die in umgekehrter Richtung verläuft, daß nämlich *φειδωλός* (EN, EE) in MM nicht vorkomme und dort zugleich zum ersten Mal in den Ethiken das Wort *μικρολόγος* auftauche. Diese Beobachtung wird in Zusammenhang gebracht mit Theophr. Char. X 1: *μικρολογία . . . φειδωλία τοῦ διαφόρου*, wo *μικρολογία* vom allgemeinen Sprachgebrauch aus in die Ethik ein-

gedrungen sei, um sich dann dort zu verfestigen; so habe es denn auch das nunmehr, infolge dieser Definition überflüssige Wort *φειδωλία* bzw. *φειδωλός* der beiden anderen Ethiken in MM verdrängt und ersetzt (vgl. Petersen, Theophr. Char. 86; knapper Walzer, MM 125). Daß auch dieser Schluß nicht zügig ist, da man Theophrast nicht zu bemühen braucht, wenn der Sprachgebrauch sich als Erklärung anbietet, wird besonders deutlich bei Steinmetz II 132 durch den Zusammenhang, in den er das Referat dieser Behauptung stellt: auf verschiedene Belege für den Gebrauch von *μικρολογία* als „Kleinlichkeit in Angelegenheiten des Geldes und Besitzes" folgen die Sätze: „Es sei als Beispiel nur angeführt, daß in der Großen Ethik (unter dem Einfluß Theophrasts, vgl. Petersen 86) *μικρολόγος* einer der Namen des *ἀνελεύθερος* ist. Man wird daraus schließen dürfen, daß diese Bedeutung vor allem in der Umgangssprache dem Worte eigen war".

Zu [Ar.] Physiogn. 4. 809 a 21 ff. behauptet Trendelenburg a. O. 442, daß *μικρολόγος*, *μικρολογία*, im Zusammenhang mit *ἀνελεύθερος* genannt, den engen Sinn haben. Das ist fraglich. Aber Walzers Behauptung (MM 125), daß auch VV den gleichen Sprachgebrauch zeige, ist nicht richtig: unter *μικρολογία* ist hier vielmehr die allgemeine Kleinlichkeit zu verstehen. Unter den *ἀκολουθοῦντα* der Knauserigkeit sind nicht Unterarten — und das wäre *μικρολογία* im engen Sinn, in dem sie mit *φειδωλία* synonym oder, nach Theophr., sogar deren Unterart ist —, sondern allgemeinere Eigenschaften eines *ἀνελεύθερος* oder bestenfalls Synonyma zu suchen. Auch könnte *μικρολογία* in dem auf Geldangelegenheiten eingeschränkten Sinn nicht auch der *μικροψυχία* (und *ὀργιλότης*) zugeordnet sein.

Ob dieser Sprachbrauch in VV als plat. zu bezeichnen ist, ist schwer zu entscheiden. Im Didaskalikos des Albinos (I 3) ist das sicher der Fall: *δεῖ δὲ καὶ ἐλευθέριον εἶναι τῇ γνώμῃ τὸν μέλλοντα φιλοσοφεῖν· ἐναντιώτατον γὰρ μικρολογία* . . ., bei Plut. de virt. mor., Kap. 6 (445 A) aber tritt *ἐλευθεριότης* als Mitte zwischen den Extremen *μικρολογία* und *ἀσωτία* auf, entgegen allen Tugend- und Fehlerlisten der arist. Ethiken und der des Arius Didymus, wo immer *ἀνελευθερία* die *ἔλλειψις* vertritt. Da sich Plut. gerade bei den Beispielen für *μεσότης*, *ἔλλειψις* und *ὑπερβολή* auf die Lehre beruft (*φασίν*), also betont, offizielles Lehrgut wiederzugeben, ist, so sehr auch eine Vertauschung von *ἀνελευθερία* und *μικρολογία* aus der plat. Synonymität heraus denkbar ist, doch die Möglichkeit nicht auszuschließen, daß *μιγρολογία* im weiten Sinne auch in peripatetischer Ethik gebraucht wurde. Mit direkter Berufung auf Arist. (wohl einen Dialog) begegnet das Gegensatzpaar *μικρολογία* — *ἀσωτία* Plut. Pelopid. 3. 1 (= fr. 56 Rose).

9,18 (51 b 15) „finsterer Unmut". *βαρυθυμία* ist eine Unterart der Heftigkeit; s. zu 51 a 4 o. S. 107. Susemihl vermerkt im Apparat Zweifel Sylburgs sowohl zu *βαρυθυμία* als auch zu *ἀμετρία*. Bei der ersteren Eigenschaft fällt der Anstoß fort, wenn man bedenkt, daß sie der *μικρολογία* und der *μικροψυχία*, zwischen die sie gestellt ist, sehr ähnlich ist. *ἀμετρία* (s. u.) ist zwar ungebräuchlich, aber „Maßlosigkeit" hat guten Sinn zur Charakterisierung vor allem der *αἰσχροκέρδεια*.

9,19 (51 b 15) „kleiner Geist": *μικροψυχία*. S. u. S. 129 ff. Sylburgs Zweifel an der Berechtigung dieses „Hauptfehlers", hier genannt zu werden, begegnet Susemihl mit dem Verweis auf *ἀκρασία* im Gefolge der *ἀφροσύνη* (Sus. App. zur Stelle). Vgl. ferner Pollux III 116: *μικροψυχία* und *ἀνελευθερία* werden nebeneinander genannt.

9,19 (51 b 15) „niedriger Sinn“: *ταπεινότης*. Vgl. die oben zitierten Stellen aus Pol. und EN. In Rhet. II 6, 1384 a 4 ist *ταπεινότης* mit *μικροψυχία* verbunden; so auch hier durch die Nachbarstellung, sowie dadurch, daß sie unter den die *μικροψυχία* begleitenden Eigenschaften nochmals genannt wird (51 b 25). Im Zusammenhang der arist. *ἐλευθεριότης-ἀνελευθερία*-Darstellungen der Ethiken fehlt sie. An Belegen bei Plat. für die Verbindung von *ἀνελεύθερος* und *ταπεινός* ist zu vergleichen: Legg. V 728 e 5, VI 774 c 7, VII 791 d 8.

9,19 (51 b 15) „Maßlosigkeit“. *ἀμετρία* hat Ar. nicht, ist auch bei Plat. nicht als Bezeichnung einer negativen ethischen Qualität belegt. Für eine solche Bedeutung gibt LS nur VV an. *ἄμετρος* in moralischem Sinn begegnet bei Plat. z. B. Legg. III 690 e 5; das Gegenteil ist *μέτριος*, maßvoll.

9,19 (51 b 15) „Gemeinheit“: *ἀγέννεια*. Diese Lesart der Stob.-Hss. ist der übrigen Überlieferung vorzuziehen; für *ἀγένεια* gibt LS nur einen Beleg: Ar. Pol. VI 2, 1317 b 40; dort hat es die Bedeutung „niedrige Geburt“. (Tim. 27 c 5 ist der einzige plat. Beleg für das Adjektiv *ἀγενής* und bedeutet dort „ungeboren, ungeschaffen“; für Ar. fehlt ein Beleg). Das Substantiv *ἀγέννεια*, bei Plat. und Ar. nicht belegt, ist von dem Adjektiv *ἀγεννής* abgeleitet. Vgl. an Belegen für dieses z. B.: Plat. Gorg. 465 b 3 f.: *ἀγεννὴς καὶ ἀνελεύθερος*, Ar. Pol. IV 12, 1296 b 22: *ἀγεννεῖς* opp. *γενναῖοι*, VII 9, 1328 b 39 f.: *ἀγεννής* als Urteil über *βίος βάναυσος καὶ ἀγοραῖος*, I 11, 1258 b 37 ff.: *βάναυσος, δουλικός, ἀγεννής* als Bezeichnung einer bestimmten Art von Betätigungen (*ἐργασίαι*).

9,20 (51 b 16) „Menschenhaß“. *μισανθρωπία* entspricht der *φιλανθρωπία* im Gefolge der Großzügigkeit (50 b 33).

9,20 (51 b 17) „Ehre . . . Unehre, . . . Glück . . . Unglück“. Die Definition des kleinen Geistes wird in leichter Abwandlung nochmals aufgenommen: die Reihenfolge der beiden Paare ist vertauscht; Ehre und Unehre stehen an erster Stelle. Tatsächlich wird auch auf die Haltung gegenüber diesen, besonders der Kränkung, mehr Gewicht gelegt, wie die Einzelzüge zeigen. Es folgen vier Züge, die jeweils die Ausführung zu einem der vier Teilbereiche, die die Definition angibt, darstellen: der erste veranschaulicht das Nichtertragenkönnen der Ehre, der zweite das des Glücks, der dritte das der Unehre, der vierte das des Unglücks. Bei den Zügen zwei bis vier ist die Nichtigkeit des äußeren Anlasses formuliert, die Kleinheit der Begebenheiten, die die Seelenruhe eines kleinen Geistes stören. Ein fünfter allgemeinerer Zug faßt zusammen, aber nur die Züge drei und vier, gibt also der falschen Haltung gegenüber Kränkung und Unglück Übergewicht über die gegenüber Ehre und Glück.

9,21 (51 b 18) „sich . . . aufzublasen“. *τιμώμενον . . . ἀναχαυνοῦσθαι* hat mit dem arist. *χαῦνος* nichts zu tun, da dieser sich ja größerer Ehren für würdig hält, als er verdient. Hier liegt vielmehr die Umkehrung der Haltung des Großgesinnten der NE vor, der sich auch über große Ehren nur „gemessen freut“ (*μετρίως ἡσθήσεται* 1124 a 6 f.). *ἀναχαυνοῦσθαι* ist die Überlieferung aller Hss. bis auf And. C *χαυροῦσθαι*. Nur die zweite Basler Ausgabe (Bas.[2]) hat *χαυνοῦσθαι*, der Bekker und Schuchhardt folgen. Nun gibt zwar LS außer dieser Stelle keinen weiteren Beleg für *ἀναχαυνοῦσθαι* an; es sollte deshalb aber nicht verworfen werden, stellt es doch nur eine Verstär-

kung des Simplex dar. Plat. gebraucht nur das Aktiv *χαυνοῦν*: Lys. 210e 4: trans. „jdn. zu leerem Stolz aufblähen", opp. *ταπεινοῦν* e 3. Das Passiv („aufgeblasen werden, sich aufblasen") haben z. B. Epikur, Philodem und Plutarch. Was für Schuchhardt (35) an diesem Wort nach spät aussah, verstehe ich nicht.

9,22 (51b18) „und". Susemihl liest *μικρὰ δὲ* ... gegen alle Ar.-Hss. (einschließlich Mosqu. und Lips.), die *καὶ μικρὰ* ... haben. Dies ist aber vorzuziehen, weil dann dem *τιμώμενον μὲν* ... nicht alle folgenden Züge gegenübergestellt werden, sondern die Haltung gegenüber Ehre und Glück zuerst zusammengefaßt wird und die Haltung gegenüber Kränkung und Unglück als Gegenstück folgt. Dem *τιμώμενον μὲν* ... steht also erst *ἀτιμίαν δὲ* ... gegenüber.

9,22 (51b18) „... außer sich ... geraten". *μικρὰ εὐτυχήσαντα ἐξαίρεσθαι* ist das Gegenteil zu EN 1124a 15: *οὔτε εὐτυχῶν περιχαρής*. In der hier vorliegenden Bedeutung gebraucht Ar. *ἐξαίρεσθαι* nicht; bei Plat. sind Belege vorhanden. Vgl. Ast; z. B.: *ἐξαρθεὶς ὑπὸ μεγαλαυχίας*.

9,23 (51b19) „Unehre" usw. *ἀτιμίαν ... μηδὲ τὴν ἐλαχίστην ἐνεγκεῖν δύνασθαι* stellt die Umkehrung der Haltung des *μεγαλόψυχος* der NE dar, der über jede Kränkung hinwegsieht (1124a 11f.). Der krasse Unterschied gegenüber einer ursprünglicheren Sicht wird deutlich, wenn man bedenkt, daß *τὸ μὴ ἀνέχεσθαι ὑβριζόμενοι* bzw. *ἡ μὴ ὑπομονὴ ἀτιμαζομένων* Kennzeichen von *μεγαλόψυχοι*, wie Alkibiades, Achill, Aias, gewesen ist (Ar. Anal. Post. II 13, 97b 15–25).

9,24 (51b20) „jedes beliebige Pech" usw. *ἀπότευγμα ... ὁτιοῦν ἀτυχίαν κρίνειν μεγάλην* entspricht als Gegenteil dem *οὔτε ἀτυχῶν περίλυπος* in EN 1124a 16. Zu vergleichen ist auch aus dem Eingang des *μεγαλοψυχία*-Kapitels der EE der Satz: *καὶ γὰρ τὸ ὀρθῶς κρῖναι τὰ μεγάλα καὶ μικρὰ τῶν ἀγαθῶν ἐπαινετόν* (III 5, 1232a 32f.). *ἀπότευγμα*, das Schuchhardt (35) für eine späte Bildung angesehen hatte und für das LS als früheste Belege außer VV Schriften des 1. Jhs. v. Chr. angibt (Philodem, Cicero, Diodorus Siculus), ist jedoch durch ein Stilponzitat bei Plutarch für die zweite Hälfte des 4. Jhs. und zugleich für den Bereich philosophisch-ethischer Diskussion belegt: Plut. De tranquillitate animi 468 A. Ein weiterer Beleg für *ἀπότευγμα* ist Ariston von Keos fr. 14 V (Wehrli 38 Z. 11).

9,24 (51b21) „zu jammern" usw. Dieser Zug verallgemeinert die beiden vorhergehenden und zeigt, daß *μικροψυχία* sich vor allem in allgemeiner Unzufriedenheit und weniger in unmäßiger Freude über Ehre und Erfolg äußert. Der Satz umschreibt das Verbaladjektiv *ὀδυρτικοί*, das Ar. in Rhet. II 13, 1390a 21 zur Kennzeichnung alter Menschen anwendet, die am Anfang des Kapitels auch als *μικρόψυχοι* bezeichnet worden sind (1389b 25). Dieses Charakteristikum wird in VV mit *μεμψιμοιρία* (51b 25) nochmals aufgenommen.

9,25 (51b22) „ist ... von der Art, daß er" usw. Dieser Satz klingt mit der Formel: *τοιοῦτός ἐστι ὁ μικρόψυχος οἷος ... καλεῖν* stilistisch an Theophrasts Charaktere an, worauf Regenbogen RE Spplbd. VII 1546 aufmerksam macht. *τοιοῦτός ἐστιν οἷος* c. inf. gebraucht auch Ariston von Keos. (Vgl. fr. 14 I, Wehrli 36 Z. 17; ähnlich

fr. 14 III, Wehrli 37 Z. 11 und 17, fr. 14 VIII, Wehrli 40 Z. 7.) Bei Ar. begegnet ein solches *οἷος* mit Infinitiv (ohne *τοιοῦτος*) im *μεγαλοψυχία*-Kapitel der NE (1124b 9, 1125a 11), das auch andere „Formen der späteren Charakterologie" (z. B. *μεγαλοψύχου τὸ* mit Infinitiv; s. o. zu VV 51a 4, S. 107) aufweist, so daß man in ihm „das Vorbild für die im Peripatos beliebte ethische Charakteristik sehen könnte". (Vgl. Wilhelm Knögel, Der Peripatetiker Ariston von Keos, Leipzig 1933, 18.)

9,26 (51b 22) „jede Geringschätzung" usw. Neben der oben genannten Formel steht dieser Satz auch in seiner Spezialisierung auf einen Einzelzug den theophrastischen Charakteren nahe, ohne jedoch deren Konkretheit zu erreichen, die die Veranschaulichung eines typischen Zuges in einer bestimmten, wenn auch wiederholbaren, Situation ist. Der Satz *πάντα τὰ ὀλιγωρήματα καλεῖν ὕβριν καὶ ἀτιμίαν, καὶ τὰ δι' ἄγνοιαν ἢ λήθην γινόμενα* kennzeichnet den *μικρόψυχος* als übermäßig im Zorn; zur Erläuterung bietet sich das Kapitel über den Zorn in der arist. Rhet. (II 2) geradezu an: *ὀργή* erfolgt auf *φαινομένη ὀλιγωρία* (1378a 30f.); *ὕβρις* und die zu ihr gehörige *ἀτιμία* sind eines der *εἴδη* der *ὀλιγωρία* (1378b 14f., 29f.). Aber auch *λήθη* gilt, ganz zuletzt im Kapitel genannt und ganz offenkundig von ungleich geringerem Gewicht als *ὕβρις*, als ein Zeichen von *ὀλιγωρία*: 1379b 33ff. Sind also *ὕβρις* und *λήθη* beide, in verschiedenem Ausmaß, Ursache von Zorn, so ist ihre Gleichsetzung Zeichen besonderer Empfindlichkeit. Das zusätzliche *δι' ἄγνοιαν* in VV wirkt noch verstärkend. Außerdem ist der *μικρόψυχος* durch . . . *δι' ἄγνοιαν* als ein Mensch charakterisiert, der sich umgekehrt verhält, wie der Lobredner es nach Rhet. I 9, 1367b 22ff. tun soll. Das Lob, das von den Taten ausgeht, soll alle entsprechenden Handlungen als aus Entscheidungswahl (*προαίρεσις*) hervorgegangen erweisen, auch wenn sie dem Zufall verdankt sind. Der Tadler geht umgekehrt vor (1368a 37); das ist nicht ausgeführt, bedeutet aber, daß er bei guten Taten die *προαίρεσις* zu leugnen sucht, und alle schlechten Handlungen auf schlechte *προαίρεσις* zurückführt, auch wenn sie vom Zufall verschuldet sind. Letzteres tut der kleine Geist in VV, indem er auch aus Unwissenheit, also keineswegs einer Absicht entsprungene Vernachlässigung als Unverschämtheit oder Beleidigung, also Akte einer Entscheidungswahl, auslegt. So erweist er sich als tadelsüchtig. — Er verhält sich auch umgekehrt, wie es dem normalen menschlichen Verhalten gegenüber Geringschätzung entspricht, wie es Rhet. II 3, 1380a 9ff. ausgeführt ist: Zorn richtet sich gegen beabsichtigte Kränkung (*ἑκούσιον*); unabsichtlicher (*ἀκουσίως*) Kränkung gegenüber, und das ist eine *δι' ἄγνοιαν* geschehene, bleibt man ruhig (*πρᾶος*). Der *μικρόψυχος* in VV legt jede Geringschätzung als *ἑκούσιον* aus, ist also im Zorn übermäßig. Kleiner Geist steht der Heftigkeit ebenso nahe, wie die Seelengröße der Gelassenheit.

9,28 (51b 24) „Kleinlichkeit": *μικρολογία*. Auch im Gefolge der *ὀργιλότης* und der *ἀνελευθερία*; ausführliche Behandlung: s. o. S. 127f.. Vgl. ferner die besondere Nuance, die Isokrates XV 2 dem Wort gibt: „*μικρολόγος* ist, wer Dinge und Personen, die groß sind, klein nennt, *μικρολογία* also die Verkleinerungssucht" (Steinmetz II 132 Anm. 1).

9,29 (51b 25) „Nörgelsucht": *μεμψιμοιρία*. Weder bei Plat. noch bei Ar. belegt. Plat. gebraucht auch das Adjektiv *μεμψίμοιρος* nicht, das bei Ar. einmal begegnet: H. A. IX 1, 608b 10: *μεμψιμοιρότερον* (sc. *γυνὴ ἀνδρός*). Im gleichen Zusammenhang steht auch, daß das weibliche Geschlecht *μᾶλλον δύσελπι* (b 11f.) als das männliche sei.

Das Substantiv *μεμψιμοιρία* hat erst Theophrast; es stellt Char. XVII dar und ist definiert als *ἐπιτίμησις παρὰ τὸ προσῆκον τῶν δεδομένων.*

9,29 (51 b 25) „Pessimismus“: *δυσελπιστία.* Nicht bei Plat. und Ar. Als ersten Beleg außer VV gibt LS Teles (3. Jh. v. Chr.) an: p. 35 (O. Hense, Tüb. 1909[2]; *Περὶ πενίας καὶ πλούτου*); *δυσελπιστία* ist mit *ἀνελευθερία* (dort = „Geiz“) verbunden, also wohl mit „Sorge“ zu übersetzen. Der in VV vorliegende Zusammenhang zwischen *μικροψυχία* und *δυσελπιστία* ist der Sache nach arist.: im Kapitel über das Alter in der Rhet. (II 13) ist *δυσέλπιδες* (1390 a 4) ebenso ein Charakteristikum alter Menschen wie *μικρόψυχοι* (1389 b 25). *δύσελπις* sein heißt, aus der Summe der Erfahrung – *διὰ τὴν ἐμπειρίαν· τὰ γὰρ πλείω τῶν γιγνομένων φαῦλά ἐστιν* (1390 a 4 f.) – das Entsprechende auch für die Zukunft zu erwarten und „alles zu fürchten“ (*πάντα φοβεῖσθαι*, EN III 10, 1116 a 2 f.).

9,29 (51 b 25) „niedriger Sinn“: *ταπεινότης.* Auch im Gefolge der *ἀνελευθερία* (51 b 15), s. o. S. 129. Vgl. Rhet. II 13, 1389 b 25 f.: *μικρόψυχοι διὰ τὸ τεταπεινοῦσθαι ὑπὸ τοῦ βίου*, Epikur fr. 100 Diano (= 488 Usener): *ἡ ταπεινὴ ψυχὴ τοῖς μὲν εὐημερήμασιν ἐχαυνώθη, ταῖς δὲ συμφοραῖς καθῃρέθη* (entspricht VV 51 b 18 ff.).

KAPITEL 8

9,30 (51 b 26) „Im Ganzen" usw.: *καθόλου* . . . Vgl. Ar. Rhet. I 9, 1366 b 23 f.: *περὶ μὲν οὖν ἀρετῆς καὶ κακίας καθόλου καὶ περὶ τῶν μορίων εἴρηται* . . ., MM II 9, 1207 b 20 ff.: *ἐπειδὴ δὲ ὑπὲρ ἑκάστης τῶν ἀρετῶν κατὰ μέρος εἰρήκαμεν, λοιπὸν ἂν εἴη καὶ καθόλου . . . εἰπεῖν . . .· ἡ καλοκἀγαθία*, SVF III 63, 34 f. (= Stob. II [Wa.] 60, 7 f.): *κοινότερον δὲ τὴν ἀρετὴν διάθεσιν εἶναί φασι ψυχῆς σύμφωνον αὐτῇ περὶ ὅλον τὸν βίον* steht als Abschluß der Definitionen der vier Haupttugenden und -fehler.

Das Schlußkapitel enthält allgemeine Kennzeichen der Tugend, eine Vielzahl von Einzelbestimmungen und implizierten Eigenschaften. Die Schlechtigkeit wird formelhaft mit dem Hinweis auf das jeweilige Gegenteil abgetan. Die in diesem Kapitel als die Tugend im allgemeinen charakterisierend aufgeführten Einzelzüge, die gesondert etwa der *πραότης* und *μεγαλοψυχία*, der *ἐλευθεριότης* und *δικαιοσύνη* zuzuweisen wären oder auch zugewiesen sind, finden ihre Einheit in der *φιλανθρωπία*. *φιλανθρωπία* hat den Platz eingenommen, den in der EE und den MM die *καλοκἀγαθία* beansprucht: vgl. MM II 9, 1207 b 20 ff. (mit Kapitel 10 zusammen Abschluß der Lehre von den ethischen Tugenden), EE VIII 3 (Schlußkapitel) 1248 b 8 ff. In der NE ist der *καλοκἀγαθία* kein besonderes Kapitel gewidmet; das Wort begegnet einmal im Zusammenhang der *μεγαλοψυχία* IV 7, 1124 a 4) und dann im Schlußkapitel im Zusammenhang mit *ἦθος φιλόκαλον* (s. u. zu VV 51 b 36). *φιλόκαλον* in VV ist möglicherweise letzter Reflex der Kalokagathie; ganz blaß geworden ist diese bei Arius Didymus, wiewohl sie dort den Abschluß der zweiten Tugendliste bildet; vgl. Stob. II (Wa.) 147, 22 ff.: *τὴν δὲ ἐκ πασῶν τῶν ἠθικῶν ἀρετὴν συνεστηκυῖαν λέγεσθαι μὲν καλοκἀγαθίαν, τελείαν δ' ἀρετὴν εἶναι, τά τε ἀγαθὰ ὠφέλιμα καὶ καλὰ ποιοῦσαν τά τε καλὰ δι' αὑτὰ αἱρουμένην*, damit übereinstimmend, ebenfalls völlig blaß: [Plat.] Def. 412 e 8: *καλοκἀγαθία· ἕξις προαιρετικὴ τῶν βελτίστων.*

Zugleich sei auf SVF III 162 f. hingewiesen, mit der Frage, ob sich dort eine Polemik abzeichnet gegen eine solche Lehre, wie sie VV widerspiegelt: fr. 640: *φασὶ μηδὲ συγγνώμην ἔχειν <μηδενὶ τὸν νοῦν ἔχοντα . . .> . . . οὐκ ἐπιεικῆ δέ φασιν εἶναι τὸν ἀγαθὸν ἄνδρα* . . ., fr. 641: *ἐλεήμονάς τε μὴ εἶναι συγγνώμην τε ἔχειν μηδενί· . . . τό γε εἴκειν καὶ ὁ ἔλεος αὐτή τε ἡ ἐπιείκεια ἀδυναμία* (Vorschlag v. Arnims) *ἐστὶ ψυχῆς πρὸς κολάσεις προσποιουμένη χρηστότητα.*

9,30 (51 b 26) „den Zustand . . . gut zu machen": *ποιεῖν σπουδαίαν τὴν διάθεσιν περὶ τὴν ψυχήν.* (Zu *περὶ τὴν ψυχήν* statt gen. s. o. S. 61.) Zu einer derartigen Verschiebung, nämlich anstatt *ἀρετή* als *σπουδαία διάθεσις* der Seele zu bestimmen, Tugend im Her-

stellen solcher Disposition zu sehen, liefert auch Ar. Verwandtes: vgl. Phys. VII 3, 246b 8f.: *ἑκάστη γὰρ* (sc. *ἀρετή, κακία*) . . . *περὶ τὰ οἰκεῖα πάθη εὖ ἢ κακῶς διατίθησι τὸ ἔχον* (*εὖ διατίθησι* = *ποιεῖ σπουδαίαν τὴν διάθησιν*, vgl. ferner b 19f., 247a 3f.), EN II 5, 1106a 15ff.: *πᾶσα ἀρετή, οὗ ἂν ᾖ ἀρετή, αὐτό . . . εὖ ἔχον ἀποτελεῖ . . ., οἷον ἡ τοῦ ὀφθαλμοῦ ἀρετὴ τόν . . . ὀφθαλμὸν σπουδαῖον ποιεῖ* . . . (vgl. MM I 4, 1184b 24f.), Top. V 3, 131b 1ff.: *οἷον ἐπεὶ ὁ θεὶς ἀρετῆς ἴδιον ὃ τὸν ἔχοντα ποιεῖ σπουδαῖον τὸ ἀεὶ παρεπόμενον ἴδιον ἀποδέδωκεν*, . . . Zu *ποιεῖν*, von der *ἀρετή* gesagt, vgl. ferner EE II 11, 1227b 12ff.; dazu Dirlm. EE 302f. [43, 11]: „*ποιεῖν* (27b 17 *παρέχειν*) steht auch 20b 29 und EN 1144a 20. Von der Schlechtigkeit heißt es analog (28a 4), sie 'mache' die Entscheidung falsch, . . ." „. . . Sie 'macht' die Entscheidung fehlerfrei, untadelig, heißt 'im Grunde nur', sie bestehe in der Richtigkeit der Entscheidung." (Dirlm. a. O. verweist auf Ernst Kapp, Das Verhältnis der eud. zur nik. Ethik, Diss. Freiburg Br. 1912, 15). Zu *ἀρετή* als . . . *διάθεσις* vgl. [Plat.] Def. 411d 1: *ἀρετὴ διάθεσις ἡ βελτίστη*, d 3f.: *διάθεσις καθ' ἣν τὸ ἔχον διακείμενον τελείως σπουδαῖον λέγεται*, Arius Didymus bei Stob. II (Wa.) 128, 11f.: *ἀρετὴν δ' ὠνομάσθαι τὴν ἀρίστην διάθεσιν ἢ καθ' ἣν ἄριστα διάκειται τὸ ἔχον*; zugleich heißt es dort wiederum (Z. 16): *τὸ ἄριστα διατιθέναι ἐστὶν ἀρετῆς*.

9,31 (51b 27) „ruhig und geordnet bewegt": *ἠρεμαίαις καὶ τεταγμέναις κινήσεσι χρωμένην*. Mit *ἠρεμαίαις* ist eine Bestimmung der *πραότης* wieder aufgegriffen: *ἔχοντα τὸ ἠρεμαῖον ἐν τῇ ψυχῇ* (50a 43), *τεταγμέναις* hat einen verwandten Zug in *τὸ τετάχθαι περὶ τὸν βίον* (50b 10), welches zur *σωφροσύνη* gehört. Die Gegenüberstellung des ganzen Ausdrucks mit EE II 1, 1220a 29.f: *ἡ ἀρετὴ ἄρα ἡ τοιαύτη διάθεσίς ἐστιν, ἢ γίνεται ὑπὸ τῶν ἀρίστων περὶ ψυχὴν κινήσεων* zeigt einmal, daß der Kern des Gedankens durchaus arist. ist, und läßt zu zweit wieder die Eigenart des Verfassers sichtbar werden: *ἄρισται κινήσεις* sind für ihn geordnete und ruhige Bewegungen. (Vgl. o. S. 52, 58, 60, 112). Vgl. auch Stob. II (Wa.) 115, 10–17: zu den letzten Bestimmungen des *σπουδαῖος* in der stoischen Ethik des Arius Did. gehören: *πρᾶος, ἡσύχιος* und *κόσμιος*; definiert ist *κοσμιότης* als *ἐπιστήμη κινήσεων πρεπουσῶν*, *ἡσυχιότης* als *εὐταξία περὶ τὰς κατὰ φύσιν κινήσεις καὶ μονὰς ψυχῆς καὶ σώματος*.

9,32 (51b 28) „Zusammenklang": *συμφωνοῦσαν κατὰ πάντα τὰ μέρη*. Vgl. MM II 7, 1206b 9–14; 11, 1211a 33–35. Der Begriff der *συμφωνία* weist auf Plat.; vgl. Dirlm. MM 415f. [70, 2], dort auch Belege für Plat.; Walzer, MM 200. Vgl. ferner Arius Didymus bei Stob. II (Wa.) 128, 23f.: *τὴν δ' ἀμφοῖν* (sc. *τοῦ λόγου καὶ τοῦ πάθους*) *ἁρμονίαν καὶ συμφωνίαν ἀρετήν*, . . ., Plut. De virt. mor. 445 C.

9,33 (51b 29) „Modell einer guten Verfassung". Handgreiflicher noch als in dem vorangegangenen Ausdruck ist die Platonnähe hier: *διὸ καὶ δοκεῖ παράδειγμα πολιτείας ἀγαθῆς εἶναι ψυχῆς σπουδαίας διάθεσις*. Vgl. z. B. rep. II 368e 2–369a 3; IV 440e 8ff.

9,34 (51b 30) „Es ist der Tugend auch eigentümlich" usw. Hier folgen Bestimmungen der Tugend, die eine Gegengruppe bilden zu der ersten allgemeinen Charakteristik. Dort wurde der der Tugend entsprechende innere Seelenzustand beschrieben, hier folgen ihre Äußerungen.

9,34 (51b 30) „Gutes zu erweisen". Vgl. z. B. Ar. Rhet. I 9, 1366a 38: (sc. *ἀρετή ἐστι*) *δύναμις εὐεργετική* . . ., [Plat.] Def. 412e 11f.: *φιλανθρωπία·* . . . *ἕξις εὐεργετικὴ ἀνθρώπων*.

9,35 (51b 31) „die Guten zu lieben und die Schlechten zu hassen". Es besteht kein Grund, die zweite dieser zusammengehörigen Bestimmungen, wie Susemihl es tut, gegen die gesamte handschriftliche Überlieferung (incl. Mosqu., Lips.) zu athetieren, nur weil sie in der zweiten Basler Ar.-Ausgabe fehlt, zumal sie die im Zusammenhang der Gerechtigkeit genannte *μισοπονηρία* (50b 24) wieder aufnimmt.

9,35 (51b 32) „weder gern zu strafen" usw. Die Gruppe: *μήτε κολαστικὸν εἶναι μήτε τιμωρητικόν, ἀλλὰ ἵλεων καὶ εὐμενικὸν καὶ συγγνωμονικόν* zeigt, wie dem Verfasser an der Tugend besonders der Aspekt wichtig ist, der in der Aufteilung ihrer Bestimmungen der *πραότης* oder *μεγαλοψυχία* zuzuweisen wäre; vgl. 50a 41, b 41, 51 a 5f.; ferner EN IV 11, 1126a 2f.: *οὐ γὰρ τιμωρητικὸς ὁ πρᾶος, ἀλλὰ μᾶλλον συγγνωμονικός.*

9,36 (51b 32) „wohlwollend". *εὐμενικός* ist weder bei Plat. noch bei Ar. belegt; *εὐμενής* ist bei Plat. bisweilen mit *ἵλεως* verbunden wie hier *εὐμενικός.*

9,37 (51b 33) „Güte, Billigkeit, Wohlmeinendheit". Die Aufzählung der die Tugend begleitenden Eigenschaften wird eröffnet von der Dreiergruppe: *χρηστότης, ἐπιείκεια, εὐγνωμοσύνη.* Zu *χρηστότης* vgl. Arius Didymus bei Stob. II (Wa.) 147, 5f.: *χρηστότητα . . . ἕξιν ἑκουσίως εὐποιητικὴν ἀνθρώπων, αὐτῶν ἐκείνων χάριν*; sie ist dort eine der Gerechtigkeit untergeordnete Tugend (146, 16f.). Was Arnim, Arius Did. 107 zu ihr anmerkt, kann auf ihre Stellung im Schlußkapitel unserer Schrift übertragen werden: „Die *χρηστότης* = lat. benignitas paßt . . ., in dem Sinne, wie sie hier definiert wird, . . . vortrefflich in den Zusammenhang der von Arius dargestellten Form der peripatetischen Ethik, die in ihrem ersten Teil auf die *φιλανθρωπία* (121, 22) . . . und im Zusammenhang mit ihr auf die *εὐεργεσία* (127, 3) so großes Gewicht legt." Da auch hier die *χρηστότης* im Zusammenhang mit dem *εὐεργετεῖν* (51b 30) und der *φιλανθρωπία* (b 36) steht, dürfen wir sie wohl im Sinne der bei Arius gegebenen Definition verstehen. Daß wir mit ihr innerhalb der Tugend den Umkreis der Gerechtigkeit betreten haben, wird weiter dadurch bestätigt, daß es die beiden ihr folgenden Eigenschaften *ἐπιείκεια* und *εὐγνωμοσύνη* in den MM mit dem Gerechten zu tun haben.

εὐγνωμοσύνη ist von den Ethiken nur in den MM (II 2) belegt (außer VV einziger Beleg im arist. Corpus); der entsprechende Begriff, ebenfalls im Zusammenhang mit *ἐπιεικής*, heißt in der NE *γνώμη* (EN VI 11, 1143a 19ff.; vgl. Dirlm. EN 464f. [135, 2ff.].) Von den Zeitgenossen des Ar. ist *εὐγνωμοσύνη* nur noch für Aeschines 3. 170 und 174 belegt. Zu diesen bisher in der Diskussion um dieses Wort in den MM genannten Belegen (neben Dirlm. a. O. und MM 360 [50, 12], vgl. Walzer, MM 125f.) und den lexikalisch verzeichneten Stellen (LS) kommt hinzu: Ariston von Keos fr. 13 VII (Wehrli 36, 7).

ἐπιείκεια und *εὐγνωμοσύνη* bilden den Gegenstand von MM II 1 und 2. Die drei ersten Kapitel des zweiten Buches sind eine Art Anhang zum *φρόνησις*-Kapitel I 34 (vgl. Dirlm. MM 357), ohne daß der Zusammenhang mit der *φρόνησις*-Thematik in den beiden ersten Kapiteln ausgesprochen oder im dritten Kapitel überall auch sprachlich sichtbar wäre. Vielmehr wird beispielsweise 1199a 14–19 statt vom *φρόνιμος* vom *δίκαιος* und *σπουδαῖος* gesprochen. Da weitere Abschnitte von Kap. 3 Aporien hinsichtlich *φρόνησις* und *ἀδικία* behandeln und das letzte Drittel dieses Kapitels der *φρόνησις* im Zusammenhang mit allen anderen Tugenden gewidmet ist sowie einem Problem, das die Tugenden allgemein betrifft, kann man in diesen ersten

drei Kapiteln des zweiten Buches, zumal Kap. 4 (über Beherrschtheit und Unbeherrschtheit) ausdrücklich neu einsetzt, Abschlußbetrachtungen zu den ethischen Tugenden sehen, d. h. neben der Behandlung von Tugenden aus dem Randbereich von *φρόνησις* und einer ethischen Tugend, zumal der Gerechtigkeit, vor allem die spezifische, *φρόνησις* in Gemeinschaft mit den ethischen Tugenden betreffende, Problematik. Darin daß VV *ἐπιείκεια* und *εὐγνωμοσύνη* im Schlußkapitel in der gleichen Reihenfolge wie MM nennt, ohne daß sie vorher im Zusammenhang mit irgendeiner Tugend schon aufgetreten sind, kann man eine Übereinstimmung mit MM sehen. Diese Übereinstimmung kann betont werden, da schon einmal, bei der Behandlung des zur *φρόνησις* gehörigen richtigen gesellschaftlichen Verhaltens (*τὸ ὁμιλῆσαι ὀρθῶς* 50a 33) auf einen Abschnitt aus den fraglichen Kapiteln der MM als auf die einzige bekannte Parallele verwiesen werden mußte (s. o. S. 69 f,).

9,38 (51 b 34) „Optimismus, Erkenntlichkeit": *ἐλπὶς ἀγαθή, μνήμη ἀγαθή*. Die Athetese von *μνήμη ἀγαθή* bei Susemihl stützt sich auf das Fehlen in den Ps.-And.-Hss., in der Mehrzahl der Stob.-Hss. und vor allem in den Gruppen Π^b und Π^c, sowie G^c unter den Ar.-Hss.; hinzu kommt der Lips. *ἐλπίδες ἀγαθαί* und *μνῆμαι ἐπιτερπεῖς* begegnen EN IX 4, 1166a 24–26; vgl. b 15f. Doch handelt es sich dort nicht um positive Qualitäten, sondern um ethisch indifferente Begleitzustände tugendhaften Lebens. Daher scheint zunächst in VV, wo es um ethische Qualitäten geht, die ausschließliche Nennung der „guten Hoffnung, des Optimismus" zu befürworten zu sein. Als ein *ἦθος* der Jugend tritt *εὔελπις* in Rhet. II 12, 1389a 18 auf und wird dort als eine seelische Verfassung betrachtet, die sich beispielsweise auch als Tapferkeit und Seelengröße äußert (a 25f., 29 ff.). Vgl. Top. II 6, 112a 35: *εὔελπιν τὸν ἀγαθὰ ἐλπίζοντα. δυσελπιστία* (Pessimismus) ist in VV eine die *μικροψυχία* begleitende Eigenschaft (51 b 25). Da jedoch *μνήμη ἀγαθή* auch als Dankbarkeit aufgefaßt werden kann, steht sie sinnvoll im Kontext. Für diese Deutung sprechen: [Plat.] Def. 412e 11f.: *φιλανθρωπία* als *χάριτος σχέσις* und *μνήμη μετ' εὐεργεσίας* (tätige Dankbarkeit), Stob. II (Wa.) 143, 20: (sc. *χάριν*) *μνήμην . . . ὑπουργίας* (sc. *ὠφελίμου*) (zur Bedeutung der ps.-plat. Def. und der perip. Ethik bei Stob. für das Schlußkapitel von VV, *φιλανθρωπία* u. ä., s. u. S. 137 f.). Die Bezeugung durch den Mosqu. und Π^1, durch Stob. A und S hat Gewicht genug, um *μνήμη ἀγαθή* in den Text zu setzen.

9,39 (51b 35) „Freund . . ., menschenfreundlich". Die zur Tugend im allgemeinen gehörigen Eigenschaften finden ihren Abschluß in einer sechsgliedrigen Gruppe von Eigenschaften, die mit *φιλο-* gebildet sind: *φιλοίκειος, φιλόφιλος, φιλέταιρος, φιλόξενος, φιλάνθρωπος, φιλόκαλος*. Von ihnen sind *φιλανθρωπία*, sowie *φιλόφιλος, φιλόξενος* und *φιλόκαλος* schon im Abschnitt über die Großzügigkeit aufgetreten (50b 33f.). Wir lassen *φιλόκαλος* zunächst beiseite und betrachten die Reihe der ersten fünf Glieder, die einen Reflex der *φιλία*-Thematik der Ethik darstellen. *φιλία* wird im Anschluß an die ethischen Tugenden (einschließlich *φρόνησις, ἐγκράτεια, ἡδονή*) behandelt in der NE (VIII, IX), der EE (VII), den MM (II 11–17). Die fragliche Reihe in VV befindet sich also mit ihrer Stellung im Schlußkapitel in arist. Tradition. Sie steht auch insofern mit Sinn in diesem Abschnitt, in dem Tugend als *συμφωνία* angesehen wird, als ein innerer Zusammenhang zwischen der Freundschaftstheorie und der Symphonielehre bei Plat. und Ar. besteht, die mit der letztlich platonischen Psychologie der Seelenteile verbunden ist. (Vgl. Walzer, MM 236 ff.). Belege: Plat. rep. IV 442c

10ff.: ... *σώφρονα οὐ τῇ φιλίᾳ καὶ συμφωνίᾳ τῇ αὐτῶν* (sc. *τῶν μερῶν*) ...; *σωφροσύνη ... οὐκ ἄλλο τί ἐστιν ἢ τοῦτο, πόλεώς τε καὶ ἰδιώτου*, MM II 11, 1211 a 27–37: *συμφωνία* > *φιλία πρὸς αὐτόν*. Stob. II (Wa.) 125, 8f.: ein Fall der zwischen seelischen und äußeren Gütern bestehenden *ἀναλογία*, die für alle Kardinaltugenden in der Reihenfolge *σωφροσύνη, ἀνδρεία, φρόνησις, δικαιοσύνη* durchgeführt wird – so daß also das Dahinterstehen der plat. Seelendreiteilung besonders deutlich wird – ist die zwischen *δικαιοσύνη* (*ἐν τῇ ψυχῇ*) und *φιλία* (*ἐν τοῖς ἐκτός*). Die Symphonie der Seelenteile ist das Prinzip der *φιλία* (*φιλαυτία* als *πρώτη φιλία*); bei äußerlicherer Betrachtungsweise bleibt davon die Analogie sichtbar bzw. in anbetracht des Vorranges der seelischen Güter der für das Äußere paradigmatische Charakter des Seelischen.

Genaue Parallelen zu der Reihe in VV gibt es bei Ar. nicht; jedoch ist immerhin zu vergleichen: Rhet. II 12, 1389 a 35: *καὶ φιλόφιλοι καὶ φιλέταιροι* (Vahlens Zusatz *καὶ φιλοίκειοι* zwischen diesen beiden Gliedern beruht auf unserer Stelle), Pol. II 5, 1263 b 6: *βοηθῆσαι φίλοις ἢ ξένοις ἢ ἑταίροις*. Ferner können als Parallelen die *ἑταιρικὴ* und die *ξενικὴ φιλία* unter den Freundschaftsformen bei Ar. betrachtet werden (EN VIII 14, 1161 b 12f., 16; EE VII 9, 1241 b 35, 10, 1242 a 1; MM II 11, 1211 a 12), sowie EN VIII 1, 1155 a 20f.: *τοὺς φιλανθρώπους ἐπαινοῦμεν*, a 29f.: *τοὺς ... φιλοφίλους ἐπαινοῦμεν*. Im ganzen aber ist die Reihe nicht von Ar. her zu erklären, zumal *φιλανθρωπία* in den *φιλία*-Büchern, bis auf den einen genannten Beleg, keine Rolle spielt und *φιλοίκειος* bei Ar. nicht belegt ist. Eine engere Parallele bietet die peripatetische Ethik bei Stob.: ... *ἥ τε εὐεργεσία ... καὶ ἡ χάρις καὶ ἡ εὐχαριστία καὶ φιλανθρωπία καὶ φιλοτεκνία καὶ φιλαδελφία καὶ ... τό τε φιλόπατρι καὶ φιλόπατορ καὶ φιλοίκειον* (Stob. II [Wa.] 127, 3–6). Dieser Abschnitt steht in Zusammenhang mit 119, 22–120, 20, wo die *φιλία* vom Bereich der Kinder aus in fortschreitender *οἰκείωσις* sich ausweitet zu der gegenüber Eltern, Geschwistern, Gatten, Blutsverwandten (*συγγενεῖς*), den andern Angehörigen (*τοὺς ἄλλους οἰκείους*) und Mitbürgern, um schließlich auch Volks- und Stammesgenossen (*ὁμοεθνεῖς καὶ ὁμοφύλους*) und alle Menschen (*πάντας ἀνθρώπους*) zu umfassen. Arnim, Arius Did. 142ff. zieht das Fragment aus Theophrast *περὶ εὐσεβείας* heran, das Porphyrius, De abstinentia III 25 (220, 15ff. Nauck) überliefert, um den theophrastischen Ursprung des fraglichen Passus zu sichern. Vgl. auch Dirlmeier, Die Oikeiosis-Lehre Theophrasts, Philol. Spplbd. XXX (1937), 87ff.

Eine Verwandtschaft zwischen dieser Thematik und der Kette in VV ist sicherlich vorhanden; fraglich ist, ob sie eng genug ist, um den Gedanken der *οἰκείωσις* als bewußt ihr zugrunde gelegt ansehen zu können. Zunächst scheint deutlich zu sein, daß wie bei Arius Didymus und Theophrast die Glieder in fortschreitender Ausdehnung der *φιλία* einander folgen; das erste Glied, *φιλοίκειος*, gibt sicherlich nicht das Prinzip der Reihe an als *φιλία* zu allen, die uns *οἰκεῖοι* im Sinne der *οἰκείωσις* sind – so Theophr. bei Porph. –, sondern umfaßt den inneren Bereich der *οἰκείωσις* zu Blutsverwandten und andern Angehörigen, also den Angehörigen überhaupt.

Gegen *οἰκείωσις* als Prinzip der Reihe spricht: 1. das Fehlen der *φιλαυτία*; zwar fehlt diese auch Stob. II 119, 22ff., aber sie ist als *οἰκείωσις πρὸς ἑαυτόν* der Ausgangspunkt: vgl. 118, 12f.: *φύσει γὰρ ᾠκειῶσθαι πρὸς ἑαυτόν*, 143, 11ff.: *πρώτην ... εἶναι τὴν πρὸς ἑαυτὸν φιλίαν*, 2. das Fehlen der *φιλία* zu den *συγγενεῖς*; zwar werden diese von den *οἰκεῖοι* mit umfaßt, der Akzent aber auf *φύσις*, auf *φύσει οἰκεῖον εἶναι*, als dem Ausgangspunkt und durchgehenden Prinzip der Stufenfolge der *οἰκείωσις* zugleich fehlt mit dem Fehlen der Selbst- und Blutsverwandtenliebe, 3. das Fehlen der *φιλία* zu a) den *πολῖται*, b) den *ὁμοεθνεῖς καὶ ὁμόφυλοι* bzw. von Grieche zu Grieche, Barbar

zu Barbar im Theophr.-Frgt. und c) zu allen Menschen. Die Mitbürger sind aber bei Arius Didymus einerseits Abschlußglied des ersten Teiles der *οἰκείωσις*: sie folgen auf die Blutsverwandten und anderen Angehörigen; andererseits Übergangsglied (120, 17 ff.) zu der *φιλία* zu den Volks- und Stammesgenossen. Diese wiederum bilden das notwendige Bindeglied zu der Liebe „zu allen Menschen".

Daß *φιλανθρωπία* in VV, wiewohl an letzter Stelle der Reihe stehend, nicht die Liebe zu allen Menschen, die allumfassende Menschenliebe ist, legt schon der Umstand nahe, daß sie auch eine die Großzügigkeit begleitende Eigenschaft ist. Mit *ἐλεητικὸν εἶναι* dort verbunden, *εὐεργετεῖν* hier nahestehend, erweist sie sich als die in Hilfsbereitschaft sich äußernde Menschenfreundlichkeit. Bestätigung bringt eben das Fehlen der in der Stufenfolge der *οἰκείωσις* notwendigen Verbindungsglieder zwischen den *οἰκεῖοι* und dem letzten Glied.

Die *φιλανθρωπία* in VV ist die der ps.-plat. Def. als *ἕξις εὐεργετικὴ ἀνθρώπων, χάριτος σχέσις, μνήμη μετ' εὐεργεσίας* (412e 11 ff.). Vgl. die Definition der *χάρις*: *εὐεργεσία ἑκούσιος* (413e 6). Der Allgemeinheitscharakter der *φιλανθρωπία* besteht nicht in einer Betonung des Bezuges „zu allen Menschen", sondern in dem Bezug „zum Menschen als Menschen" und insofern „zu jedem Menschen", mit dem der *σπουδαῖος* in Berührung kommt; *φιλανθρωπία* als positive ethische Qualität braucht einen konkreten Wirkungsbereich. Bezeichnenderweise ist *φιλανθρωπία* in den ps.-plat. Def. als *ἕξις εὐάγωγος ἤθους πρὸς ἀνθρώπου φιλίαν*, nicht *πρὸς φιλίαν πάντων ἀνθρώπων* definiert, was nach *ἕξις εὐάγωγος ἤθους* auch gar nicht möglich gewesen wäre.

Diese Übereinstimmung mit den ps.-plat. Def. bedeutet nicht, daß Arius Didymus bei der Einordnung unseres Abschnittes aus dem Spiel bleiben muß; das Gegenteil ist der Fall. Sowohl bei Stob. II 119f. als auch im angegebenen Theophr.-Frgt. begegnet das Wort *φιλανθρωπία* nicht; die Belege von *φιλανθρωπία* bei Arius Didymus zeigen deutlich, daß sie nicht die *φιλία πρὸς πάντας ἀνθρώπους* ist, wie Arnim, Arius Did. 107 schreibt. Er setzt dies allerdings gleich im folgenden mit der „Liebe des Menschen zum Menschen als Menschen" gleich; er deutet richtig das *αὐτῶν ἐκείνων χάριν* in der Definition der *χρηστότης* (Stob. II 147, 5 f.) als (sc. *φιλία*) *ἀνθρώπου ᾗ ἄνθρωπος*.

φιλανθρωπία ist der umfassende Begriff aller *φιλία*-Formen, einschließlich der zu allen Menschen, und wäre auch hier wie in den ps.-plat. Def. zu umschreiben. Ferner besteht wie in [Plat.] Def. und in VV ein Zusammenhang der *φιλανθρωπία* mit der *εὐεργεσία*, dazu wie in [Plat.] Def. mit *χάρις*, wie in VV mit einer Reihe von *φιλο*-Zusammensetzungen, z. B. *φιλοίκειος* (Stob. II 127, 3 ff.). Stob. II 143, 2 ff. werden sechs Freundschaftsformen aufgezählt: *ἑταιρική, συγγενική, ξενική, ἐρωτική, εὐεργετική, θαυμαστική*. Von diesen fehlen in VV die *συγγενική, ἐρωτική* und *θαυμαστική*. Die *εὐεργετικὴ φιλία* ist offenbar die *φιλανθρωπία* oder steht dieser nahe; ein Zusammenhang mit *χάρις* (Z. 7) besteht wie bei der *φιλανθρωπία* der ps.-plat. Def.

10,1 (51 b 36) „Liebhaber des Schönen". *φιλόκαλος* hat keinen inneren Zusammenhang mit der betrachteten Reihe; Belege für eine ähnliche Zusammenstellung gibt es nicht. Es steht, von der arist. Ethik her betrachtet, jedoch mit Sinn sowohl im Schlußkapitel als auch unter den *ἀκολουθοῦντα* von *ἀρετή* im allgemeinen. Im Schlußkapitel der NE heißt es (X 10, 1179 b 8 ff.), daß Worte über die Tugend es zwar vermögen, *ἦθός τ' εὐγενὲς καὶ ὡς ἀληθῶς φιλόκαλον ποιῆσαι . . . κατοκώχιμον ἐκ τῆς ἀρετῆς, τοὺς δὲ πολλοὺς ἀδυνατεῖν πρὸς καλοκἀγαθίαν προτρέψασθαι*, vgl. b 29 ff.: *δεῖ δὴ τὸ ἦθος προυπάρχειν πως οἰκεῖον τῆς ἀρετῆς, στέργον τὸ καλὸν καὶ δυσχεραῖνον τὸ αἰσχρόν.*

ANHANG

I. Zum ethischen Gut der ps.-pl. Def.

[Plat.] Def.

411 d 1 ff. ἀρετή: vgl. Stob. II (Wa.) 128, 11 f.

d 5 ff. die vier Kardinaltugenden (deren Definitionen nicht bzw. nicht ausschließlich platonisch sind): Zusammenstellung auch im Peripatos: vgl. Stob. II 125, 2–9; auch 146, 15 ff.

d 5 ff. φρόνησις: vgl. z. B. Ar. Rhet. I 9, 1366 b 20 ff., Stob. II 145, 19 ff. Adams Verweis auf Plat. Charm. 174 d ist irreführend: ἐπιστήμη ἀγαθοῦ τε καὶ κακοῦ ist dort nicht die φρόνησις, sondern die σωφροσύνη.

d 8 ff. δικαιοσύνη: als ὁμόνοια der Seele und εὐταξία der Seelenteile: Stob. II 125, 9 f.: Analogie δικαιοσύνη und φιλία, MM II 11, 1211 a 27 ff.: ... ὅταν ταῦτα (sc. τὰ τῆς ψυχῆς μέρη) μὴ ὁμονοῶσι, τότε εἶναι πρὸς αὑτὸν ἀδικίαν.

e 6 ff. σωφροσύνη: zu συμφωνία ψυχῆς πρὸς τὸ ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι vgl. Stob. II 128, 17 ff.

412 d 4 f. ἐλευθεριότης spielt bei Plat. keine Rolle.

d 10 f. εὐδαιμονία ἀγαθὸν ἐκ πάντων ἀγαθῶν συγκείμενον: vgl. Stob. II 130, 17 f.: τὸ δ' (sc. ἀγαθόν) ἐκ πάντων αὐτῶν (sc. τῶν ἀγαθῶν, sc. τοῦ καλοῦ, τοῦ συμφέροντος, τοῦ ἡδέως) εὐδαιμονίαν.

e 8: καλοκἀγαθία· ἕξις προαιρετικὴ τῶν βελτίστων hat keine Entsprechung bei Plat. und Ar.; vgl. Stob. II, 147, 22 ff.: καλοκἀγαθίαν ... τά τε καλὰ δι' αὐτὰ αἱρουμένην.

e 9 f. μεγαλοψυχία: erste Def. offenbar nacharist.; zur zweiten, μεγαλοπρέπεια ψυχῆς μετὰ λόγου, vgl. Plat. rep. VI 486 a 8: ᾗ οὖν ὑπάρχει διανοίᾳ μεγαλοπρέπεια καὶ θεωρία ..., ... τούτῳ μέγα τι δοκεῖν τὸν ἀνθρώπινον βίον; ἀδύνατον (opp. ἀνελευθερία, σμικρολογία).

412 e 11 ff. φιλανθρωπία spielt bei Plat. und Ar. keine Rolle. Vgl. Stob. II 127, 3 ff.

e 14 εὐσέβεια: vgl. Stob. II 146, 16 f.; 147, 1 f.
Schriften Περὶ εὐσεβείας des Theophrast, des Herakleides Pontikos.

413 a 7 ῥᾳθυμία: vgl. Stob. II 139, 13 f.

c 1 f. ἑταιρία: vgl. Stob. II 143, 5

c 8 βούλησις ἔφεσις ...: ἔφεσις bei Plat. und Ar. selten, dreimal im metaphysischem Frgt. des Theophr., ferner Stob. II 118, 16

e 6 χάρις: vgl. Stob. II 143, 18 ff.

[Plat.] Def.

415 d 8 *σώφρων ὁ μετρίας ἐπιθυμίας ἔχων*: unrichtig Adam, Sat. Berol. 17: „wer in seinen Begierden Maß hält". Vgl. Ar. EN VII 3, 1146 a 9–12; 11, 1152 a 1 f.; also: „wer mäßige (mäßig starke) Begierden hat".

e 12 *ὕβρις*: vgl. Ar. Rhet. II 2, 1378 b 23 ff.

Zu den schon beobachteten Gemeinsamkeiten zwischen Theophr. Char. und [Plat.] Def., Char. II – [Plat.] Def. 415 e 9 (*κολακεία*), VII – 416 a 23 (*λαλιά*), IX – 416 a 14 (*ἀναισχυντία*), XXIII – 416 a 10 (*ἀλαζονεία*) – alles Definitionen, die am Schluß der *Ὅροι* stehen – ist auch noch die sachliche Übereinstimmung zwischen Char. XXI (*μικροφιλοτιμία*) und [Plat.] Def. 416 a 17, ebenfalls am Schluß der Definitionensammlung, zu rechnen. Bis auf die sprachliche Formulierung der Definition ist Char. XXI besser als von der arist. *φιλοτιμία* von der Bestimmung in den ps.-plat. Def. aus, *φιλοτιμία· ἕξις ψυχῆς προετικὴ πάσης δαπάνης ἄνευ λογισμοῦ*, zu erklären (vgl. bsd. XXI 3–10).

Eine genaue Untersuchung der Terminologie (*διάθεσις*, *ἕξις*, . . . *καθ' ἥν* . . ., *ἐπιστήμη*, *δύναμις*, *ὀρθὸς λογισμός*, *ὡς δεῖ*, *ὡς χρή*, *ὑπερβολή*, *ἔλλειψις*, *χρῆσις καὶ κτῆσις*) wird wahrscheinlich ergeben, daß sie nicht dem späten Plat. bzw. der frühen Akademie entspricht, während man andererseits wohl durchaus noch an mehr Stellen direkte Benutzung plat. Dialoge (Zitat oder Anspielung) feststellen können wird als etwa 415 c 9 (*σοφιστής*) – direktes Zitat aus Soph. 231 d (vgl. Adam) – oder 413 e 3: *τιμή· δόσις ἀγαθῶν* . . . – Anspielung auf Legg. V 727 a.

II. Verzeichnis der von Susemihl abweichenden Textvorschläge

		Susemihl
	Περὶ ἀρετῆς	*Περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν*
49 a 28	*ὥστε ἐπαινεταὶ μὲν αἱ ἀρεταί*	<*ὥστε ἐπαινεταὶ μὲν αἱ ἀρεταί*>
30	*καὶ τὰ ἔργα αὐτῶν*	[*καὶ τὰ ἔργα αὐτῶν*]
50 a 35	*ἐπιδεξιότης*	*δεξιότης*
37	*συναίτια*	*παραίτια*
40	*μέτρια*	*μετρίως*
b 25	*ἐπιδαψιλεύεσθαι*	*ἐπιδαψιλεύειν*
26	*ἐν*	*ἐπὶ*
	ἀναλῶσαι	*ἀναλωθῆναι*
27	*καὶ φιλάνθρωπον* om.	<*καὶ φιλάνθρωπον*>
42	*καὶ γενναιότης* om.	<*καὶ γενναιότης*>
51 a 15	*ἀπονία*	*ἀπόνοια*
18	*τὸ*	[*τὸ*]
19	*τὸ*	[*τὸ*]
20	*τὸ ῥᾳδιουργὸν εἶναι*	[*τὸ*] *ῥᾳδιουργὸν* [*εἶναι*]
b 3	*φιλανθρωπία προσποίητος*	*ἀφιλανθρωπία, προσποίησις*
15	*ἀγέννεια*	*ἀγένεια*
18	*καὶ μικρὰ*	*μικρὰ δὲ*
31	*καὶ τὸ μισεῖν τοὺς φαύλους*	[*καὶ τὸ μισεῖν τοὺς φαύλους*]
34	*μνήμη ἀγαθή*	[*μνήμη ἀγαθή*]

Zu erwägende Änderungen.

50 b 3 f.	*αἱρεῖσθαι κινδυνεῦσαι* (Buecheler)	[*αἱρεῖσθαι*] *ἀνδραγαθίζεσθαι*
		αἱρεῖσθαι καὶ δύνασθαι: *Π*, St. A, E; om. And.
8	*πάσης ἀπολαύσεως αἰσχρᾶς ἡδονῆς*	*πάσης ἀπολαυστικῆς αἰσχρᾶς ἡδονῆς*
51 a 20	*τὸ ῥᾳδιουργεῖν*	[*τὸ*] *ῥᾳδιουργὸν* [*εἶναι*]

III. Verzeichnis der Druckfehler in der Susemihlschen Ausgabe

Praef. XXXVII:	statt St.E	lies St.S
	„ St.S	„ St.E
S. 182, VV 50 a 1:	„ *ἥ τε*	„ *ἧ τε*
Apparat Z. 3:	„ H^c	„ K^c (?)
		(H^c gehört zu Π^1!)
VV 50 a 6:	statt *δυμοειδοῦς*	lies *θυμοειδοῦς*
S. 184, 31:	nach *πάντα* füge zu *τὰ*	
S. 185, 39:	statt *πρά-*	„ *πρα-*
S. 194, 51 b 33:	„ *συγγνωνικόν*	„ *συγγνωμονικόν*
35:	„ *φίλοικειον*	„ *φιλοίκειον*
Apparat Z. 1:	„ des zweiten And.	„ om. And.

CORRIGENDA UND ADDENDA

S. 9, Z. 6: statt „vorgetäuschte Menschenliebe“ lies: Fehlen von Menschenliebe

S. 13, Z. 6f. des Textes zu ändern in: (Ausgaben: Schuchhardt, ed. 1883; Glibert-Thirry, ed. 1977; zur Umgruppierung des Materials aus VV vgl. Schuchhardt 6–8; Glibert-Thirry)

S. 13, Zusatz nach dem 1. Absatz: Philon von Alexandrien zitiert aus VV den Abschnitt 1250a 44–b 5 (unter Auslassung von b 3–4: *ἔστι δὲ . . . ἀνδραγαθίζεσθαι*; dies in Übereinstimmung mit den Ps.-And.-Hss.) = J. R. Harris (ed.), Fragments of Philo Iudaeus, Cambridge 1886, p. 9 (Fragments of Philo from the lost portion of the book *περὶ γιγάντων*). Vgl. Glibert-Thirry 6 mit Anm. 24. – Glibert-Thirry 5 hält den Abschnitt p. 18, 26–19, 29 Busse der Prolegomena Philosophiae des Neuplatonikers Elias (6. Jh. n. Chr.) für eine freie Adaption von VV. Das ist ein Irrtum. Elias behandelt Seelendreiteilung und Kardinaltugendensystem, während VV sich gerade nicht auf die Kardinaltugenden beschränkt. Es gibt bei Elias nicht den geringsten wörtlichen Anklang an VV noch irgendeine Entsprechung der Sache oder der Anordnung nach, was den spezifischen Gehalt von VV betrifft.
Der kleine Traktat ist ferner eröffnender Teil eines Ethikkompendiums in arabischer Übersetzung, das Mechthild Kellermann, Ein pseudoaristotelischer Traktat über die Tugend, Edition und Übersetzung der arabischen Fassungen des Abū Qurra und des Ibn aṭ-Ṭayib, Diss. Erlangen-Nürnberg 1965 in zwei bekannt gewordenen Versionen herausgegeben hat. (Ich danke der Autorin auch an dieser Stelle für ihre Auskünfte in einzelnen Textfragen). Die arabische Abhandlung enthält eine „fast wörtliche Übersetzung“ von VV im ersten Teil, im Mittelteil einen Abschnitt über *μεσότης* und eine Gütereinteilung, beides in großer Nähe zu MM, und im dritten Teil die Divisiones Artistoteleae (vgl. Kellermann 4–6). Daß die drei Teile schon in einem griechischen Kompendium zusammengefaßt waren (vgl. Kellermann 6), läßt sich nicht sicher erweisen (vgl. Kellermann 6, Anm. 3 und Zusätze hier zu S. 13 und 15).

S. 13, 2. Absatz, Z. 9: lies: Die älteste ist der Cod. Mosqu. 394 (231) (Wartelle Nr. 1080)

S. 13, 2. Abs., Z. 13: füge zu nach „entdeckt“: und darf wohl als der „wertvollste Textzeuge für die direkte Überlieferung“ von VV gelten (D. Harlfinger, Die Textgeschichte der pseudo-aristotelischen Schrift *Περὶ ἀτόμων γραμμῶν*, Amsterdam 1971, 47; vgl. 48f.).

S. 13, 2. Abs., Z. 18: füge zu nach „Hss.“: sowie der beiden arabischen Übersetzungen

S. 13, 2. Abs.: Zusatz am Ende nach „abheben.“: Ich bezeichne sie mit den Abkürzungen „Mosqu.“ und „Lips.“

S. 13, Zusatz nach 2. Abs.: Aus der arabischen Übersetzung des Patriarchatssekretärs und Aristoteleskommentators Ibn aṭ-Ṭayib († 1043 n. Chr.), der ein syrischer Text vorlag, läßt sich eine griechische Handschrift erschließen, die spätestens dem 10. Jh. angehört, damit gleichen Alters oder älter als der Mosqu. war. Der Bischof, Theologe und Aristotelesübersetzer Theodor Abū Qurra (ca. 740 – ca. 820 n. Chr.) hat seine Übersetzung um 800 n. Chr. abgefaßt. Der zugrunde liegende griechische Text ist also, auch wenn keine syrische Zwischenstufe bei dieser Übersetzung angenommen werden muß (bei Fehlen einer syrischen Zwischenstufe wäre die Existenz des Kompendiums schon im Griechischen erwiesen: vgl. Kellermann 6 mit Anm. 3), spätestens im 8. Jh. geschrieben worden, so daß Abū Qurras Übersetzung mit den notwendigen Einschränkungen als die älteste Quelle des Aristoteleszweiges der Überlieferung gelten kann. Die Vorlagen des Ibn aṭ-Ṭayib bzw. seines syrischen Vorgängers und des Abū Qurra (oder, eventuell, seines syrischen Vorgängers) gehören nämlich eindeutig zu diesem Überlieferungsstrang, d. h. sind weder von Stobaeus oder Pseudo-Andronicus noch von deren gemeinsamem Archetyp in der direkten Überlieferung abhängig (vgl. auch Zusatz zu S. 16). Ich nenne sie ++T und +Q.

S. 14, Z. 2: nach „Wartelle“ füge innerhalb der Klammer zu: und Harlfinger 52

S. 14, 1. Abs. (bei der Zählung der Absätze werden nur die auf der betreffenden Seite beginnenden berücksichtigt), Z. 9: füge zu nach *ἀρετῆς*:
Ebenso ++T (den Titel des Gesamtkompendiums glaube ich deshalb einbeziehen zu können, weil VV seinen ersten Teil bildet und ein Sammelwerk mit u. a. den Divisiones Aristoteleae den Titel *Περὶ ἀρετῆς* kaum auf andere Weise als von diesem seinem ersten Bestandteil bekommen haben kann).

S. 14, Zusatz nach 2. Abs.: +Q scheint *Περὶ ἀρετῶν* gehabt zu haben, woraus wohl geschlossen werden muß, daß das Schwanken des Titels älter ist, als ich angenommen hatte.

S. 15, Zusatz nach Z. 8: Die Titelform in den Humanisteneditionen und -übersetzungen des 16. Jhs. wechselt zwischen *Περὶ ἀρετῶν* und *Περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν* bzw. zwischen *De virtutibus* (vgl. u. S. 17) und *De virtutibus et vitiis.*

S. 15, 2. Abs., Z. 6: lies: den Katalog

S. 15, 2. Abs., Z. 10 füge zu: (Kellermann 7 sieht in beiden Zeugnissen die griechische Vorlage des arabischen Ethikkompendiums, womit die Existenz einer schon antiken griechischen Sammelschrift erwiesen wäre. Das halte ich aber für eher unwahrscheinlich. Zumindest der Werkkatalog hat wohl kaum Sammelschriften enthalten. Kellermanns Annahme war von ihren Voraussetzungen insofern naheliegend, als sie unseren Traktat nur unter dem geläufigen Titel *Περὶ ἀρετῶν καὶ κακιῶν* kannte, ihn daher weder als mit *Περὶ ἀρετῆς* gemeint ansehen noch als den Titelgeber für das Kompendium betrachten konnte.)

S. 16, Zusatz nach 3. Abs.: Auch für wechselnde Zuschreibung frühperipatetischer Schriften an Aristoteles oder an einen (anderen) Peripatetiker (wobei wohl nicht Theophrast gemeint ist) scheint es Hinweise zu geben, nämlich in der Divergenz von Zuweisungen bei Seneca und Cicero.
Moraux 79f. betrachtet *Περὶ παθῶν* [*ὀργῆς*], das in der Liste der Aristotelesschriften bei Diog. Laert. V 23 als Nr. 37 Rose steht, als von Seneca, De ira 1,9,2 offenbar als Werk des Aristoteles gelesen, von Cicero und Philodem als das eines Peripatetikers, die jeweils referierte Lehre als frühperipatetisch und für den theophrastischen Peripatos bezeichnend. Weniger überzeugend rechnet A. Bourgery (ed.), Sénèque, Dialogues, Tome I, De ira. Texte établi et traduit par A. B., Paris 1922, XVIIf. mit einem Versehen Senecas. Die Zuweisung eines anderen jeweils ähnlich formulierten identischen Gedankens an den sterbenden Theophrast bei Cic., Tusc. 3,69 und an Aristoteles bei Sen., De brev. vit. 1,2 erklärt sich ebenfalls wohl leichter als Bezugnahme auf eine (früh-)peripatetische Schrift wechselnder Zuschreibung (Aristoteles – Theophrastschüler) als durch Senecas Flüchtigkeit (so wieder A. Bourgery, ed., Sénèque, Dialogues, Tome II, Paris 1923: zur Stelle).

S. 16, 4. Abs., Z. 5: füge ein nach „irgend“: bei ihm (sc. Plutarch)

S. 16, Zusatz nach 4. Abs.: Zu den Verwandtschaftsverhältnissen in der Überlieferung von VV unter besonderer Berücksichtigung der Vorlagen der arabischen Übersetzung von Abū Qurra und Ibn aṭ-Ṭayib (+Q und ++T)
1. +Q und ++T bilden mit den Handschriften, die VV als aristotelisches Werk allein oder im Zusammenhang mit Schriften des aristotelischen Corpus überliefern (direkte Überlieferung, Aristoteleszweig der Überlieferung: Susemihls *Π*, dazu Mosqu. und Lips.), einen von den Stob.- und Ps.-And.-Hss. unabhängigen Überlieferungszweig. Diese Ar.-Hss. haben allein folgende Fehler miteinander gemein:
a) 1250a 35f.: *καὶ ἐπιδεξιότης καὶ εὐβουλία* omittunt (eher Fehler als ursprüngliche Textgestalt, welche Frage aber stemmatisch wegen b) nicht entscheidend ist)
b) 1251b 29: *παράδειγμα* omittunt (incl. Vorlage von Grossetestes Übersetzung)
2. Die Stob.- und Ps.-And.-Hss. (Stob., And.) bilden gegenüber der Ar.-Hss. (Mosqu., Lips, +Q, ++T) ihrerseits einen einheitlichen Überlieferungszweig. Alle diese Hss. haben folgende von den Ar.-Hss. nichtgeteilte Fehler gemein:
a) 1250b 27: *καὶ τὸ φιλάνθρωπον* addunt (eher Fehler als ursprüngliche Textgestalt, andernfalls mit „omittunt“ unter 1. aufzuführen)
b) 1250b 42: *καὶ γενναιότης* addunt (vgl. zu a)
c) 1251a 15: *ἀπόνοια* (nur ein Textzeuge für And. hier vorhanden: Coislinianus)
3. Innerhalb des Aristoteleszweiges der Überlieferung bilden *Π*, Mosqu., Lips. einerseits und +Q und ++T andererseits getrennte Gruppen und Traditionsstränge:
A. Nur von *Π*, Mosqu., Lips. geteilte Fehler:
a) 1250a 30: *εὖ* omittunt ante *βουλεύσασθαι*
b) 1251a 4: *ῥᾳθυμία*
B. Nur von +Q und ++T geteilte Fehler:
a) 1251a 3: *ὀργιλότης* addunt post *ἀμνημοσύνη*
b) 1251a 28: *μαλακία* omittunt

4. In bezug auf die Textgestaltung von VV unterscheiden sich die Ps.-And. und Stob.-Hss. als zwei Familien und Überlieferungsstränge:
A. Fehler von Stob. gegenüber dem Archetyp von Stob./And.:
a) 1250 a 35: *δεξιότης*
b) 1250 b 35: *καὶ εὐψυχῶς* addunt
B. Fehler von And. gegenüber dem Archetyp von Stob./And.:
a) 1249 a 28: *ὥστε ἐπαινεταὶ μὲν αἱ ἀρεταί* addunt (kann auch wegen 2 a)–c) nicht ursprüngliche Textgestalt sein und muß als Fehler gelten)
b) 1249 a 30: *καὶ τὰ ἔργα αὐτῶν* omittunt
c) 1250 b 27: *τὸ* omittunt ante *φιλάνθρωπον*
5. Innerhalb der Handschriftengruppe *Π*, Mosqu., Lips., also des einen Stranges der direkten Überlieferung, scheint der Mosqu. mehr zu Susemihls *Π*^{1}, der Lips. zu dessen *Π*^{2} zu gehören.
6. Die Vorlagen des Ibn aṭ-Ṭayib (bzw. seines syrischen Vorgängers) und des Abū Qurra (oder seines syr. Vorgängers) sind voneinander verschieden (Kellermann, 26); daß sie voneinander unabhängig sind, läßt sich wohl nicht erweisen.

S. 17, 2. Abs., Z. 8: füge zu nach „1545": (und Basel 1547)

S. 17, 2. Abs., Z. 15: füge zu nach „1631" innerhalb der Klammer: Harlfinger 407, Anm. 3 nennt Hermonymos einen „Fachmann für kleine Prunkausgaben mit lateinischer Übersetzung von" VV

S. 17: füge nach 2. Abs. neuen Absatz ein: Als der früheste lateinische Übersetzer von VV kann Robert Grosseteste (Übersetzung wohl 1245 n. Chr.) gelten. A. Pelzer, Les versions latines des ouvrages de morale conservées sous le nom d'Aristote en usage au treizième siècle, Rev. Néo-Scol. de Phil., Louvain 91 (1921) 317–400, hier: 321–323 und Harlfinger 153 f. sahen in seinem „De virtute Aristotelis" unser Werk. Dem stellt nach Gauthier und Mansion jetzt wieder Glibert-Thirry 133 mit Anm. 133 entgegen, es handle sich um die lateinische Übersetzung des zweiten Teils von Ps.-And., *Περὶ παθῶν*. In der Tat gibt aber der Befund beiden streitenden Parteien Recht. Grosseteste hat eine griechische Handschrift benutzt, die Ps.-And. mit VV kontaminiert hat und zwar in einem Ausmaß, daß Grossetestes Übersetzung an vielen Stellen als ein weiterer Zeuge für die Ar.-Überlieferung von VV herangezogen werden kann. Das gilt nicht allein für den Titel *Ἀριστοτέλους περὶ ἀρετῆς* („Aristotelis de virtute" – die uns erhaltenen And.-Hss. haben keinen Titel über der zweiten Werkhälfte, die Grosseteste allein an den Anfang stellt), sondern auch sowohl für den Textbestand (Grossetestes Übersetzung enthält Passagen, die nur VV hat, z. B. das ganze Schlußkapitel von VV, und übersetzt Passagen nicht, die in den And.-Hss. stehen) wie für bestimmte Lesarten, wo Grosseteste allein bzw. mit einer anderen kontaminierten And.-Hs. gegen alle anderen And.-Hss. die Ar.-Überlieferung von VV teilt. Vgl. dazu auch Glibert-Thirry 112 ff.

S. 18, 2. Abs., Z. 5: füge zu nach „Andronicus Rhodius": (Ebenso noch F. Littig, Andronikos von Rhodos. I: Das Leben des Andronikos und seine Anordnung der aristotelischen Schriften, München 1890, 34).

S. 18, 2. Abs., Z. 7: füge zu nach „beizumessen.": Ähnlich in jüngerer Zeit R. Stark, Aristotelesstudien, München 1954, 56: „Schulkompilation".

S. 19, 1. Abs.: Zusatz am Ende: C. J. de Vogel, Greek Philosophy. A collection of texts with notes and explanations, vol. II: Aristotle, the early Academy, Leiden 1953, 10 gibt mit ihrem zeitlichen Ansatz der Schrift auf das 1. Jh. vor oder nach Chr. wohl kaum einen eigenen Beitrag zum Problem, sondern spricht Susemihl und der communis opinio in einer für sie nebensächlichen Frage nach.

S, 22: Zu I. Ausgaben usf. füge zu nach Z. 2: Mechthild Kellermann, Ein pseudoaristotelischer Traktat über die Tugend. Edition und Übersetzung der arabischen Fassungen des Abū Qurra und des Ibn aṭ-Ṭayib. Diss. Erlangen-Nürnberg 1965.

S. 22: füge zu nach Z. 5: Pseudo-Andronicus de Rhodes, *ΠΕΡΙ ΠΑΘΩΝ*. Edition critique du texte Grec et de la traduction latine Médioévale par A. Glibert-Thirry, Leiden 1977. zit.: Glibert-Thirry

(S. 7ff. Kritik der Hauptthesen des vorliegenden Bandes: „L'étude de Schmidt ne manque pas d'intérêt. Néanmoins nous ne le suivrons pas.")

S. 23: unter II. Aufsätze usf. füge zu: Harlfinger, D., Die Textgeschichte der pseudoaristotelischen Schrift *ΠΕΡΙ ΑΤΟΜΩΝ ΓΡΑΜΜΩΝ*. Ein kodikologisch-kulturgeschichtlicher Beitrag zur Klärung der Überlieferungsverhältnisse im Corpus Aristotelicum, Amsterdam 1971. zit.: Harlfinger

Moraux, P., Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote, Louvain 1951
zit.: Moraux

S. 23: Zusatz als Anhang zum Literaturverzeichnis: Rezensionen des Erstdrucks (1965) des vorliegenden Übersetzungs- und Erläuterungsbandes:
Živa Antika 16 (1966) 355f. (K. Gantar, slowenisch)
The Class. World 60 (1966/67) 122 (W. W. Fortenbaugh)
Paideia 22 (1967) 184f. (C. Fabro)
L'Antiquité Class. 36 (1967) 272–274 (P. Moraux)

S. 24, Zusatz nach Z. 4: Die meist vorgebrachte pauschale zeitliche Einordnung in die beiden Jahrhunderte um Christi Geburt wäre ohnehin insofern zu präzisieren, als das Zitat eines Abschnitts durch Philon (vgl. o.) das zitierte Werk als jedenfalls beträchtliche Zeit vor der Mitte des 1. Jhs. n. Chr. entstanden erweist (Philons Tod wohl vor 50 n. Chr.). Zitierte Philon aus VV selbst oder bereits aus einer Anthologie? Konnte er ein mehr oder weniger gerade erst entstandenes Werk eines Eklektikers überhaupt schon kennen, und war es also (was dann wohl anzunehmen wäre) bereits so schnell in das Corpus der Aristotelesschriften aufgenommen worden? Fragen, die nicht ich, sondern die Vertreter des späten Zeitansatzes zu beantworten haben.

S. 25, Z. 2: Zusatz: Vgl. W. W. Fortenbaugh, Die Charaktere Theophrasts. Verhaltensregelmäßigkeiten und aristotelische Laster, Rhein Mus. 118 (1975) 62–82

(zum Interesse an der Oberfläche moralischen Verhaltens in den theophrastischen Charakteren).

S. 26, 1. Abs., Z. 6ff.: Diese Ausführungen sind zu korrigieren; vgl. W. W. Fortenbaugh, On the Antecedents of Aristotle's Bipartite Psychology, Greek, Rom. and Byz. Stud. 11 (1970) 233–250, bes. 241–250 (arist. Seelendichotomie nicht aus plat. Seelendreiteilung entstanden).

S. 28, Zusatz nach Z. 10: VV hat mit den frühperipatetischen oder akademischen pseudoplatonischen Definitiones und den Divisiones Aristoteleae außer vielen Einzelübereinstimmungen gemeinsam:
1. das Fehlen der *μεσότης*-Lehre (bes. auffällig in Divis. Arist. angesichts des Abschnitts p. 48 Mutschmann);
2. das Fehlen des Kardinaltugendsystems bzw. dessen Ergänzung durch andere Tugenden: Vgl. Def. 411 d 1–4: Vierteilung der *ἀρετή* fehlt; 411 d 5 ff.: Aufzählung von Tugenden: *φρόνησις, δικαιοσύνη, σωφροσύνη, ἀνδρεία, ἐγκράτεια, αὐτάρκεια, ἐπιείκεια* usf. Div. Arist., p. 16 sq.: Vierteilung der *ἀρετή* in Kardinaltugenden; p. 12 sq.: Dreiteilung der Seele: dabei wird das *θυμικόν* so bestimmt: *τὸ δὲ θυμικὸν μέρος οἵτιόν ἐστι τοῦ θαρρεῖν καὶ ἥδεσθαι καὶ λυπεῖσθαι καὶ ὀργίζεσθαι*, ist also Ort der Tugenden Tapferkeit und Gelassenheit, wie in VV (merkwürdig die Lokalisierung von Lust und Schmerz).

3. Die Definitionssprache;
4. das Fehlen stoischen Einflusses in sprachlicher und sachlicher Hinsicht.

S. 44, Zusatz nach Z. 3: Zu den Ausführungen auf S. 31–44 bemerkt P. Moraux in seiner Rezension, L'Antiquité Class. 36 (1967) 273f.: „On accordera volontiers que le point de vue de Chrysippe n'est pas celui de l'auteur du traité des vertus. On hésitera pourtant à suivre M. Schmidt dans le détail de sa démonstration. Si les termes *ἀκολουθεῖν, παρέπεσθαι* etc., ont, dans la langue d'Aristote, un ou plusieurs sens qu'on peut établir avec une certaine précision, il n'en découle pas nécessairement que l'auteur du traité des vertus leur ait donné la même portée technique. A lire son texte sans idée préconcue, on a plutôt l'impression qu'il n'a même pas songé à se poser le problème des rapports entre vertus et qualités tel que le formule M. Schmidt; son point de vue est celui de l'observation et de la description pure et simple; il cherche à noter surtout quels actes sont propres à chaque vertu ou à chaque vice, et quels traits de caractère ou quels genres de comportement les accompagnent d'ordinaire, sans essayer d'y découvrir des relations de causes à effets ou des rapports d'antériorité logique ou temporelle."

In ihrem Tenor akzeptiere ich diese Bemerkungen gern als Korrektur, weise aber darauf hin, daß der Autor jene untersuchten Termini ja nicht nur (gedankenlos) gebraucht, sondern auch über das durch sie bezeichnete Verhältnis von moralischen Qualitäten nachdenkt, wie die Stellen zeigen, an denen er Alternativen bietet und dabei auch Bedeutungsdifferenzen und Bedeutungsgleichungen erkennen läßt (vgl.

1250a 35–39. b 22f. 1251a 14–16; vgl. dazu o. S. 35ff. und 40). Schon im einleitenden Paragraphen wird ein gewisses Interesse des Verfassers an verschiedenen Beziehungen moralischer Qualitäten untereinander erkennbar: (1249a 28–30): *ἐπαινετὰ δέ ἐστι καὶ τὰ αἴτια τῶν ἀρετῶν καὶ τὰ παρεπόμενα ταῖς ἀρεταῖς καὶ τὰ γινόμενα ἀπ' αὐτῶν καὶ τὰ ἔργα αὐτῶν.*–

Die notwendige Korrektur bezieht sich nicht auf den mir besonders wichtigen Sachverhalt, daß das in VV verwendete Vokabular bzw. ihre Terminologie in den frühen Peripatos gehört. Glibert-Thirry 8f. kehrt wieder ganz zu Gauthiers Ansicht zurück und findet in VV stoische Subordination von Tugenden vor.

S. 45, 2. Abs. bis S. 47 unten: Diese Ausführungen sind im Licht der Argumente von W. W. Fortenbaugh, On the Antecedents of Aristotle's Bipartite Psychology, Greek, Rom. and Byz. Stud. 11 (1970) 233–250, bes. 241–250 zu korrigieren.

S. 60, Zusatz nach 3. Abs.: Gantar erwägt in seiner Rezension (Živa Antika 16, 1966, 355), hier doch ein stoisches Element zu sehen, was ich S. 28 generell für VV abgewiesen hatte. Die Frage ist hier so zu stellen: kann das Bild, das VV von den Tugenden und Lastern in Beziehung auf die *πάθη* gibt, als bloße Folge des Fehlens der *μεσότης*-Lehre (Metriopathie), aber von peripatetisch-akademischen Voraussetzungen her verstanden werden, oder muß man stoischen Einfluß (und damit späten Eklektizismus) annehmen? Da nun in VV einerseits die Affekte durchaus auch eine positive Rolle spielen, andererseits die Charakteristik der Gelassenheit keineswegs isoliert ist (auch gerade in bezug auf die Affekte), sondern vor allem der Beschreibung der Seelengröße (vgl. S. 100: 7, 29 [50b 35] und 102f.) und der Tugend im allgemeinen im Schlußkapitel nahesteht, möchte ich vorerst (angesichts des Fehlens stoischer Terminologie) dabei bleiben, daß die Annahme stoischen Einflusses nicht notwendig ist. Aus den Parallelen in den pseudo-platon. Definitiones (vgl. z. B. 412a 13: *ἀνδρεία ἕξις ψυχῆς ἀκίνητος ὑπὸ φόβου*, 413a 7: *ῥᾳθυμία . . . ἀπάθεια τοῦ θυμοειδοῦς* hat man jedenfalls auf stoischen Einfluß bisher m. W. nicht geschlossen.

S. 69: 6, 17 (50a 30), Z. 3: Zusatz nach „Ar.-Hss.“: mit Ausnahme von +Q („die Geradheit des Weges zur rechten Meinung“) und ++T („in gesunder Weise nachdenkt“)

S. 73: 6, 20 (50a 35), Z. 8: Zusatz in der Klammer: so auch +Q und ++T

S. 74: 6, 25 (50a 40), Z. 2: Zusatz in der Klammer: ++T: so Frau Kellermann mündlich

S. 74: 6, 25 (50a 40), Z. 3: Zusatz nach „Hss.“: (so auch +Q; Frau Kellermann mündlich)

S. 75: 6, 26 (50a 41), Z. 8: lies *ὁρμᾶν*

S. 77: 6, 35 (50b 4), Z. 22: Zusatz: Vgl. schon den Titel einer Schrift Demokrits: *Περί ἀνδραγαθίας ἢ περὶ ἀρετῆς* (Diels-Kranz 68 B 2a).

S. 82: 7, 2 (50b 9), Z. 3: Zusatz nach „*Π*[1]": +Q und ++T

S. 82: 7, 2 (50b 9), Z. 3: Zusatz nach „Stob.-Hss.": und offenbar in +Q

S. 82: 7, 2 (50b 9), Z. 8: Zusatz in der Klammer: und ++T: „Entehrung, die ihm zu Recht widerfährt"

S. 82: 7, 2 (50b 9), Z. 14: füge zu nach „vgl.": Plat., Legg. I 646e 10–647b 2;

S. 92, 4. Abs., Z. 9: Zusatz in der Klammer: ebenso Walter Pötscher, ed., Theophrasts *Περὶ εὐσεβείας*. Griechischer Text, hrsg. u. eingel. von W. P., Leiden 1964, fr. 10. H. B. Gottschalk, Gnomon 41 (1969) 342 bezweifelt dies und denkt, unter Hinweis auf die Erläuterungen hier S. 90ff., an eine Diskussion über Gerechtigkeit aus einer anderen theophrastischen Schrift.

S. 100: 7, 27 (50b 34): Zusatz: Vgl. Zusatz zu S. 138: 10, 1 (51b 36)

S. 103, Z. 5: Zusatz: Zur Nähe von *μεγαλοψυχία* und *πραότης* außerhalb Platons vgl.: Demokrit, Diels-Kranz 68 B 46 (*μεγαλοψυχίη τὸ φέρειν πραέως πλημμέλειαν*), Polybd. I 8, 4; IV 27, 10; V 11, 9; XV 17, 4; XXI 16, 7.

S. 103: 7, 35 (50b 41), Z. 4: Zusatz nach „Lips.": sowie +Q (?) und ++T

S. 107: 8, 4 (51a 4), Z. 2: Zusatz nach „alle Ar.-Hss.": mit Ausnahme von +Q und ++T („strenge Miene" bzw. „Strenge", also *βαρυθυμία*. In 1251a 22 ist „enge Verbindung mit dem Angenehmen und der Freude" bzw. „Faulheit" Wiedergabe von *ῥαθυμία*, in 1251b 15 gibt +Q mit „Schwere des Zorns" *βαρυθυμία* wieder, was bei ++T fehlt)

S. 110: 8, 16 (51a15): ersetze die ersten beiden Zahlen bis incl. *ἀπονία*: „Scheu vor Mühen": *ἀπονία*. Susemihl liest mit den Stob.-Hss. und dem für die 'vitia' einzigen Textzeugen für And. (Coislinianus) *ἀπόνοια*. Alle Ar.-Hss. (incl. +Q und ++T: „das bequeme Leben" bzw. „Verachtung der Traurigkeit") und die Vorlage der mittelalterlichen And.-Übs. („illaboriositas") haben *ἀπονία*.

S. 112: 8, 20 (51a 18): Text der Anm. nach Z. 1 *ζῶντας* zu ersetzen durch: „Plato-Zitat": vgl. Phileb. 47b 6f.: *τὸν ἐν αὐταῖς* (sc. *ταῖς μεγίσταις ἡδοναῖς*) . . . *ζῶντα εὐδαιμονέστατον καταριθμεῖται*.

S. 117: Zusatz: *Π*[2], Mosqu., Lips. und die kontaminierte Vorlage von Grossetestes And.-Übs. („paenitudo") haben *μεταμέλεια*; wie *Π*[1] scheinen +Q („Dummheit" bzw. „Unachtsamkeit, Sorglosigkeit": letzteres Frau Kellermann mündlich) und ++T („Verlust" oder „Schaden, Einbuße") *ἀμέλεια* gehabt zu haben.

S. 121: 9, 6 (51 b 3): Z. 1 ist so zu ändern: „Fehlen von Menschenliebe": *ἀφιλανθρωπία*. Diese Lesung von +Q („Menschenhaß": Frau Kellermann mündlich), And. (hier nur Coislinianus) und einigen Stob.-Hss. ist allen anderen Varianten vorzuziehen, d. h. sowohl *φιλανθρωπία προσποίητος* als auch *ἀφιλανθρωπία, προσποίησις* (so vielleicht ++T: „der Mangel der Liebe und die Vermessenheit, zu schwören und zu lügen"), sowohl *ἀφιλανθρωπία προσποίητος* als auch *φιλανθρωπίας προσποίησις* (so die Vorlage der lat. Übersetzung von Grosseteste: „philanthropiae simulatio"). – *φιλανθρωπία προσποίητος* ist die . . . (Fortsetzung mit Z. 2).

S. 121: Z. 7 v. u. (von „Die Ps.-And.-Hss. . . ." an) bis unten als falsch zu streichen.

S. 122: ersetze Z. 9–13 (von „Nur als ein . . ." bis „. . . anstößig".): Der Überlieferungsbefund läßt sich wohl so deuten. Das ursprüngliche *ἀφιλανθρωπία* wurde in einem Zweig der Überlieferung zu *φιλανθρωπία* (nach *ἀλαζονεία* ein naheliegendes Versehen). Dieser Fehler wurde später durch Zusatz von *προπποίητος* zu heilen versucht, welches sich auch nach Korrektur von *φιλανθρωπία* in *ἀφιλανθρωπία* (Kontamination?) im Text hielt, allerdings gelegentlich in *προσποίησις* geändert wurde. Susemihls Text ist aber auch sachlich anstößig.

S. 122, 2. Abs., Z. 6: statt „wäre noch" lies: ist

S. 122, 2. Abs., Z. 1: ersetze *φιλανθρωπία προσποίητος* durch: *ἀφιλανθρωπία*

S. 122, 2. Abs., Z. 12–19: streiche von „Aristotelischer . . ." an

S. 130: 9, 24 (51 b 21), Z. 6: Zusatz: Vgl. EN IV 6, 1123 a 30: *ὀδυρόμενος* (vom *μικροπρεπής*)

S. 135: 9, 35 (51 b 31), Z. 3: Zusatz innerhalb der Klammer: +Q und ++T sowie die griech. Vorlage von Grossetestes And.-Übs.

S. 136: 9, 38 (51 b 34): ersetze Z. 1–4 (bis incl. „Lips."): „Optimismus, Erkenntlichkeit": *ἐλπὶς ἀγαθή, μνήμη ἀγαθή*. Die Athetese von *μνήμη ἀγαθή* bei Susemihl stützt sich auf das Fehlen in den Gruppen Π^b und Π^c, sowie G^c unter den Ar.-Hss. und die Mehrzahl der Stob.-Hss. Es fehlt auch in Lips. und in der Vorlage der lat. Übers. von Grosseteste (die hier, da And. das Schlußkapitel nicht überliefert, als Zeuge der Ar.-Überlieferung zu gelten hat).

S. 136: 9, 38 (51 b 34), Z. 19 (letzte Zeile): Zusatz nach „S": durch +Q („Schönheit der Rede" bzw. „des Erzählens") und ++T („schöne Denkweise" bzw. „schöne Erinnerung oder Gedächtnis": letzteres Frau Kellermann mündlich)

S. 136: 9, 38 (51 b 34), Zusatz nach Z. 19: Zur Übersetzung „Optimismus" und zum Zusammenhang von *ἐλπίς* und *μνήμη* vgl. Gauthier, Komm. zu EN, Bd. II 232 f. zu EN 1117 a 9 *εὔελπις* (übersetzt mit „optimiste"). Gantar kritisiert in seiner Rezension (Živa Antika 16, 1966, 355) meine Übersetzung „Optimismus" als zu abstrakt. Diese Kritik, die ebenso 1251 b 25 (*δυσελπιστία* mit „Pessimismus" über-

setzt) treffen müßte, hat eine gewisse Berechtigung. Ich möchte trotzdem nicht ändern, da „Optimismus" (wenn auch in etwas zu moderner und abstrakter Form) das nach meiner Ansicht Gemeinte genauer und deutlicher wiedergibt als „gute Hoffnung". Denn die Frage, die Gantar anschließt, ob *ἐλπὶς ἀγαθή* vielleicht nicht doch nur meine, daß der Gute (als Lohn der Tugend) Gutes zu erwarten habe (diese abgelehnte Alternative von mir durch Hinweis auf EN 1166a 24–26 angedeutet, von Gantar durch Zitat von Phaed. 114c: *καλὸν γὰρ τὸ ἆθλον καὶ ἡ ἐλπὶς μεγάλη* illustriert), möchte ich eher verneinen und meine Auffassung bekräftigen, daß *ἐλπὶς ἀγαθή* als Gegensatz zu *δυσελπιστία* aufgefaßt werden sollte und eine positive ethische Qualität ist.

S. 138: 10, 1 (51b 36): Zusatz: Gantar schlägt in seiner Rezension (Živa Antika 16, 1966, 356) vor, *φιλόκαλος* hier als „Liebhaber edler Menschen" zu verstehen in Analogie zu *φιλάγαθος* in MM 1212b 18–20. Dann ergebe sich in 1251b 35f. eine gedanklich verbundene Kette, die vom Nützlichen zum Edlen fortschreite. Ich war zu meiner Auffassung „Liebhaber des Schönen", durch die analoge Reihe in 1250b 33f. bestimmt worden, wo mir *φιλόκαλος* in eben dieser Bedeutung durch vorangegangene Charakteristika des Großzügigen (insbes. 1250b 29: *κατασκευαστικὸς τῶν . . . καλῶν . . . ἄνευ τοῦ λυσιτελοῦντος*) vorbereitet schien.
Die Entscheidung der Frage läßt sich auf drei Wegen herbeiführen; gelangen sie alle ans gleiche Ziel, ist auch eine gewisse Sicherheit erreicht.
1. Ist in VV der gedankliche Zusammenhang von Aufzählungsreihen oder die Wiederaufnahme von Motiven aus der Beschreibung einer Tugend oder eines Lasters in einem abschließenden Katalog stärker ausgeprägt? Mir scheint das letztere der Fall zu sein, so daß in 1250b 34 *φιλόκαλος* die zitierte Charakteristik von b 29f. bzw. nahezu alle Bestimmungen des Großzügigen in einem Begriff zusammenfassen würde. Im Katalog des Schlußkapitels ist *φιλόκαλος* mit anderen ethischen Qualitäten aus dem Abschnitt über die Großzügigkeit wiederholt. Wenn es hier ein vorangegangenes Element aus der Charakteristik von Tugend überhaupt hätte aufnehmen sollen, das dann nur *τὸ φιλεῖν τοὺς ἀγαθούς* (1251b 31) hätte sein können, wäre eher *φιλάγαθος* zu erwarten gewesen. Diese Überlegung spricht für „Liebhaber des Schönen".
2. Hat die „Liebe edler bzw. guter Menschen" im Zusammenhang der Großzügigkeit Sinn? Nein: sie gehört eher zur Gerechtigkeit (vgl. 1250b 24: *μισοπονηρία* und S. 95: 7, 17 [50b 24], woher sie zu den Charakteristika von Tugend im allgemeinen im Schlußkapitel in der Form *τὸ φιλεῖν τοὺς ἀγαθοὺς καὶ τὸ μισεῖν τοὺς φαύλους* kommt. Auch diese Überlegung führt darauf, in *φιλόκαλος* die Liebe zu dem *καλόν* bzw. den *καλά* ausgedrückt zu sehen.
3. Was bedeutet *φιλόκαλος* bei Platon, Aristoteles und ihren Zeitgenossen? Den Belegen ist bei aller Bedeutungsvielfalt (Liebhaber des Schönen, der Idee der Schönheit; Liebhaber schöner Dinge; Liebhaber äußerer Schönheit und Eleganz; das Edle, die Ehre liebend) gemeinsam, daß die Bedeutung *φιλῶν τὸν καλόν* oder *τοὺς καλούς* nicht vorkommt (dies auch gegen Dirlmeier, MM 467, Anm. zu 87, 4 = 1212b 18, der Phaedr. 248d 3 versteht als „*φιλῶν τὸν καλόν* und *τὸ καλόν*"). Vgl. bei Arist.: EN 1099a 13, 1125b 12, 1179b 9, Hist. An. 488b 24. Das Gleiche gilt für den einzigen Beleg von *φιλάγαθος* aus dieser Zeit, MM 1212b 18 (gegen Gantar und Dirlmeier, a. O.; MM 1212b 19f.: *φιλεῖ . . . ἑαυτόν, ὅτι ἀγαθός* und daher =

φιλάγαθος bedeutet nicht „*φιλῶν τὸν ἀγαθόν* und *τὸ ἀγαθόν*" – so Dirlmeier –, sondern *φιλεῖ ἑαυτὸν κατὰ τὸ καλὸν καὶ ἀγαθόν*: so MM 1212b 16f.; vgl. K. Gantar, Amicus sibi. II. Živa Antika, 17, 1967, 52f.). Auch dieser Sachverhalt spricht für die Bedeutung „Liebhaber des Schönen" in VV, und zwar an beiden Stellen, ungeachtet der Frage ihres Zusammenhangs. – Ich freue mich der (an sich nicht gewichtigen) Übereinstimmung mit den beiden arabischen Übersetzern.

S. 139: Zusatz zu [Plat.] Def. 412e 9f.: Vgl. Gauthier, Magnanimité 42 und 53.

S. 140: Unter II. Verzeichnis usf., linke Kolumne, Z. 2: füge zu: om. (=omisi)

S. 140: 51b 3: statt *φιλανθρωπία προσποίητος* lies links: *προσποίησις* om.
Statt *ἀφιλανθρωπία, προσποίησις* lies rechts: *προσποίησις*

S. 141: Unter III. Verzeichnis der Druckfehler usf. füge ein zwischen S. 184 und 185:
S. 184, App. Z. 23: statt *καὶ* lies: *καὶ* alterum